Ruy do Carmo Póvoas
(organizador)

MEJIGÃ

e o contexto da escravidão

MEJIGĂ

Ruy do Carmo Póvoas
(organizador)

e o contexto da escravidão

André Luiz Rosa Ribeiro
Carlos Roberto Arléo Barbosa
Flávio Gonçalves dos Santos
Ivaneide Almeida da Silva
Kátia Vinhático Pontes
Maria Consuelo Oliveira Santos
Marialda Jovita Silveira
Mary Ann Mahony
Teresinha Marcis

Ilhéus - Bahia

2012

Direitos desta edição reservados à
EDITUS - EDITORA DA UESC
Universidade Estadual de Santa Cruz
Rodovia Ilhéus/Itabuna, km 16 - 45662-000 Ilhéus, Bahia, Brasil
Tel.: (73) 3680-5028 - Fax: (73) 3689-1126
http://www.uesc.br/editora e-mail: editus@uesc.br

PROJETO GRÁFICO E CAPA
Alencar Júnior

REVISÃO
Maria Luiza Nora
Genebaldo Pinto Ribeiro

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

M516 Mejigã e o contexto da escravidão / Rui do Carmo Póvoas (organizador). – Ilhéus : Editus, 2012.
496p. : il.
Inclui bibliografia e anexos.

ISBN: 978-85-7455-267-5

1.Escravidão – Bahia (Região Sul) – Sec. XIX – Coletânea. 2. Mejigã- História. 3. Candomblé (culto) – Ilhéus (BA). 4. Cultos afro-brasileiros . 5. Bahia – Religião – Influência africana. I. Povoas, Rui do Carmo.

CDD – 326.098142

KÀWÉ

O Núcleo de Estudos Afro-Baianos Regionais – KÀWÉ é um espaço criado em 1996, com o objetivo de construir conhecimentos sobre questões atinentes à africanidade no território de abrangência da UESC e aproximar a Universidade das comunidades afrodescendentes, para contribuir com o rompimento das dicotomias avassaladoras entre segmentos socioculturais.

Para isso, o Núcleo desenvolve suas atividades através de várias ações que se materializam em pesquisas, eventos, cursos, oficinas, seminários, aulas abertas, sessões de estudo, palestras, encontros e exposições que permitem abordar as questões almejadas.

As atividades do KÀWÉ têm gerado conhecimentos que possibilitam produtos diversos e diversificados, a exemplo de acervo fotográfico, cedês, artigos, vídeos, material de consulta, registro e cadastramento de comunidades afro-brasileiras, além da publicação de livros e da *Revista Kàwé*.

Coordenador
Ruy do Carmo Póvoas

Equipe Kàwé
Elis Cristina Fiamengue
Jeanes Larchert
José Luiz de França Filho
Maria Consuelo Oliveira Santos
Marialda Jovita Silveira
Ruy do Carmo Póvoas
Valéria Amim

Projeto de Pesquisa
Culturas africanas, tradição oral e memória no Sul da Bahia

Linhas de Pesquisa
Corporeidade e tradição afrodescendentes

Cultura, educação e africanidades

Estudos filosóficos e relações étnicas

Linguagem, tradição oral e representações

Religião, saúde e práticas sociais

Universidade Estadual de Santa Cruz – UESC
Núcleo de Estudos Afro-Baianos Regionais – KÀWÉ
3.º andar da Torre Administrativa
Rodovia Ilhéus-Itabuna, km 16
Salobrinho, Ilhéus, Bahia – 45.662-900
Fone: (73) 3680-5157
http://www.uesc.br/nucleos/kawe/index.php
kawe@uesc.br

AGRADECIMENTO

Dizem os mais velhos que um só, por si, não se ergue. E este livro não seria organizado, se eu não encontrasse parceria. Isso se deu graças ao ato-resposta daqueles que entenderam o meu aceno. Essa resposta merece retorno a todos aqueles que, de um modo ou de outro, contribuíram para que a resposta fosse plena.

Especialmente,

A equipe dos produtores dos textos,

A equipe da Editus,

A Genebaldo Pinto Ribeiro, com o seu profícuo trabalho como consultor, suas sugestões e críticas.

A Maria Luiza Nora de Andrade, pelas sugestões, revisões e acompanhamento constante de todas as etapas da organização.

A Alencar Júnior pelo projeto gráfico.

A Fadori e a Mukaylassimbe que tantas vezes assumiram minhas tarefas cotidianas, para que eu tivesse tempo para a organização.

A Universidade Estadual de Santa Cruz, que abriga a todos nós com os nossos sonhos.

A todos, o meu reconhecimento e o penhor de minha gratidão.

Ruy Póvoas
organizador

DEDICATÓRIA

Para meu irmão Zamayongo, que tem me ajudado a transportar o fardo da memória.

À memória de Inês Mejigã, por sua capacidade de superar a escravidão e gestar um sonho de liberdade.

À memória de todos os negros e negras que, no anonimato, enfrentaram o preconceito, salvaguardando na oralidade outros aspectos de nossa história, ignorados pelas oficialidades.

A todos aqueles que continuam resistindo, para além da cor de sua pele.

PRESERVAÇÃO DA MEMÓRIA E DA HISTÓRIA

Os elementos da ficção, ficção enquanto classificação de um tipo de escrita, são seus episódios e acontecimentos, seus personagens, falas, sentimentos e ações. Esses elementos são criados e mostrados pelos autores que, ao manipulá-los, contam suas histórias, criam um mundo em que seus personagens "vivem, movem-se e são". Às vezes, história, estória e ficção se confundem, até porque os limites de cada um são sutis. Onde termina a história e começam as estórias? E ao tratar do africano, do afrodescendente, do povo de terreiro, do candomblé, este trânsito é mais propício, mais facilitado, pois não lhe foram dadas voz, visibilidade, vez; logo, o que lhe foi negado foi sua condição de humanidade.

Só muita sabedoria, muita negociação (não raro confundida com sincretismo), discrição, discernimento para preservar a sua cultura, o seu melhor. Só muita paciência e compreensão do valor da história oral, da importância daquele a quem não estava sendo dado crédito para se antecipar à Nova História e trazer essas suas características desde um tempo em que nela nem se falava: a história do ponto de vista do excluído e a narrativa como preservação da memória e da história.

Aristóteles disse que o enredo é a alma da narrativa. O enredo é sua vida. Mas eu diria que a linguagem em si é preciosa, a linguagem vale por si mesma. Existem textos que são capazes de encantar profundamente, independente do que o enredo venha a narrar. Só que aqui

você vai encontrar o enredo, a história e a palavra bem dita. E bendita.

Uma razão pela qual a escrita e a leitura são necessidades humanas é que elas satisfazem muitas necessidades conscientes e inconscientes, conforme Adler e Doren revelam no seu livro *Como ler livros: o guia clássico da leitura inteligente*.

Lemos, porque gostaríamos de entender melhor a vida, o porquê de certos acontecimentos e para ornamentar o nosso espírito. Jorge Araujo disse que *ler é evitar que a alma enfarte*, mas, às vezes, a história é tão cruel que, ao lê-la, por pouco não enfartamos.

Gostaríamos de compreender e precisamos de alívio para nossa ansiedade. E lemos para compreender, para obter informações e para conhecer melhor a história que é negada, por ser vergonhosa para os que oprimiram.

Ao ler, nós compreendemos um pouco melhor a vida e toleramos nossas próprias tristezas e as tristezas do mundo. Mas nunca teremos uma compreensão razoável do por que algumas coisas acontecem.

Este livro serve para fortalecer um sentimento de pertença. E como é necessário, aos descendentes da África mãe, poder dizer: *Este é o meu povo, esta é a minha terra, estes são os meus irmãos. Todos nós sabemos pelo que passamos, mas sabemos também a força que tiveram os nossos ancestrais para que nos fossem proporcionadas as oportunidades de poder, com orgulho, abraçar o sentimento de pertencimento e a consciência das raízes que nos sustentam, que nos oferecem chão.*

Nós sairemos da leitura deste livro mais maduros, mais ricos e, talvez, mais angustiados. Mas, paradoxalmente, mais felizes, por saber ter encontrado maturidade intelectual e elegância na escrita, nos autores (literatos e historiadores), e por ter tomado contato com histórias que são nossas, são dos brasileiros, e que desconhecemos ou fingimos desconhecer.

A Editus agradece a oportunidade de publicar uma obra desta envergadura e com esta função social – a de reparar injustiças, a de por luz no sombrio da história e valorizar um povo e as muitas Mejigãs que sustentaram o que poderia ter ficado pelo caminho.

Por tudo isso, podem os netos dos netos do povo aqui apresentado dizer: *Tentaram nos massacrar, mas não conseguiram nem tirar a nossa alegria*. Segundo Jorge Amado, o índio e o branco são nostálgicos. O negro nos salvou da tristeza. É mesmo muita força moral, emocional e mental para, após tanto sofrimento, trazer de dentro a alegria que esteve guardada e, após tanta desvalorização, saber o quanto sua autoestima e sua autoimagem estão preservadas e estão sendo apresentadas ao mundo, se não intactas, aos poucos, restauradas.

Maria Luiza Nora
Diretora da Editus

A história não é todo o passado, mas também
não é tudo aquilo que resta do passado. Ou, se
o quisermos, ao lado de uma história escrita, há
uma história viva que se perpetua ou se renova
através do tempo e onde é possível encontrar
um grande número dessas correntes antigas que
haviam desaparecido somente na aparência.

Maurice Halbwachs

[...] a História não deve ser o duplo científico da
memória, o historiador não pode abandonar sua
função crítica, a memória precisa ser tratada
como objeto da História.

Ulpiano Bezerra de Meneses

[...] a verdade do passado remete mais a uma ética da ação presente que a uma problemática da adequação (pretensamente científica) entre "palavras" e "fatos".

Jenne Marie Gagnebin

Da minha história, só quem sabe sou eu. Por
isso, só eu sei contar tintim por tintim.

Da sabedoria do povo de terreiro

SUMÁRIO

ANEXOS

RESTAURAÇÃO DO FATO HISTÓRICO: A ESCRITA E A ORALIDADE

Os conhecimentos precisam dialogar entre si. A pós-modernidade veio inaugurar o esfumaçamento dos limites rígidos entre conhecimentos diversos. É saudável, portanto, que neste livro um texto de memória oral esteja a par com outros que se constroem a partir dos estudos da História. Tal atitude decorre da crença no esforço que a humanidade vem empreendendo para costurar o rasgão realizado pelo Iluminismo: de um lado, o conhecimento comum; de outro, o conhecimento científico; fazer História seria o oposto de coligir a memória através da oralidade.

Na verdade, o texto memorialístico, *Mejigã*, deu origem à ideia de organizar um livro. Por sua vez, o referido texto se configura numa tentativa de dar feição escrita a alguns dos relatos orais que eu ouvi de minha mãe e minhas tias maternas, durante quatro décadas, desde minha tenra infância. Tais relatos se constituem retalhos de uma narrativa maior, que girava em torno de uma mulher negra, de nome cristão Inês, que fora trazida da cidade de Ilexá, na África, onde era sacerdotisa de Oxum, para ser escrava no Brasil, e se deparou em Ilhéus, no Engenho de

Santana.[1] Quando ela se libertou, reassumiu seu nome tribal, Mejigã, e se dedicou à sua religião e a socorrer doentes e enfermos com o seu conhecimento da flora medicinal.

Por fazer parte de um grupo de pesquisa, entendi de convidar alguns professores do Curso de História da UESC para discutir o assunto. Das sucessivas reuniões, surgiu a ideia da organização de um livro que traçasse molduras da escravatura, que fizessem entender melhor o contexto em que Mejigã teria vivido. À exceção de Mary Ann Mahony, o referido grupo foi constituído pelos autores que assinam os textos componentes desta organização.

O livro não pretende dissertar nem debater sobre conceitos, categorias e referenciais teóricos de Tradição, Tradição Oral, Memória, Oralidade. Também não pretende discutir metodologias atinentes à pesquisa em História, nem muito menos contrapor ou equiparar tal atividade àquela outra, própria e particular de quem lida com a oralidade. Inevitavelmente, porém, aqui e ali, na trajetória de cada um dos ensaios neste livro arrebanhados, os autores e autoras não se negam a tal discussão.

De um modo mais particular, os três primeiros textos – *Mejigã* (Ruy Póvoas); *Em busca de Mejigã e sua família: um diálogo entre a oralidade e a documentação escrita* (Mary Ann Mahony) e *Ritos da palavra, gestos da memória: a tradição oral numa Casa Ijexá* (Marialda Silveira) – prestam-se a um ir e vir de posturas e posicionamentos de seus autores. Enquanto

[1] Atualmente, duas expressões são de emprego usual para designar aquele engenho: Engenho Santana e Engenho de Santana.

o primeiro se centra na memória oral, o segundo mostra tentativas de encontrar a personagem central daquele outro texto pelas vias da documentação escrita. Já o terceiro tece uma série de considerações a respeito das interfaces dos dois anteriores.

Seguidamente, Consuelo Oliveira considera, mais de um século depois, o patrimônio cultural que se constitui herança dos descendentes de Mejigã, preservado num terreiro, o Ilê Axé Ijexá. Os seis textos subsequentes tratam daquelas molduras acima referidas, que contextualizam a escravidão, regime responsável pelo cativeiro de Mejigã em Ilhéus, cuja história se prende a vários aspectos da história do Sul da Bahia.

Vale enfatizar que a história de Mejigã se constitui verdade enquanto relato de uma memória oral, uma vez que documento escrito algum dá conta disso, nem mesmo fotografias. Evidentemente, não se pode confundir memória com suas referências objetivas. Também a sua materialidade não se reduz a meros conjuntos de recordações do que já foi vivido. Trata-se, sim, de um processo que está permanentemente em construção e reconstrução.

Mesmo, há de se considerar que a memória de Mejigã aqui revisitada não acontece por conta de um capricho sentimental do organizador. E nesse sentido, a memória, acontece no presente. É o presente que interroga e exige respostas. Além de incentivar a memória, o presente ainda oferece condições para que a memória se efetive.

Ora, as condições deste nosso presente estão nos exigindo respostas corajosas para questões que se tornaram empedernidas. De tal acervo, fazem parte o destino tomado pelos ex-escravos e seus descendentes na Região;

a face escravocrata ocultada de Ilhéus; descendentes de africanos que se avultaram ainda no período do cativeiro e que Ilhéus relegou ao esquecimento; estratégias de insurgência ou negociação por parte dos escravos, a partir de grupamentos para práticas religiosas. Evidentemente, tal inventário apenas aponta para poucas daquelas solicitações do presente, acima referidas. Essas, por si só, já justificariam trazer de volta retalhos de memória da história de Mejigã, que aqui e ali se confundem com traços da história da Região Sul da Bahia.

De um modo geral, a História é contada pelos vencedores. E vencedor, aqui, tem o sentido de aquele que, na pertença a um sistema dominante, ofereceu sua força e sua energia para a permanência de afirmações ideológicas. Nesse processo, é comum jogar-se para os esconsos da História aqueles que estiveram do outro lado. Quando não perseguidos, esses passam a ser negados, ou se constroem redes de invisibilidade que os impedem de ascender à participação justa e lícita dos bens e serviços por eles mesmos produzidos.

Tal negação é reafirmada quando se crê que a verdade histórica é aquela registrada apenas pela escrita, através da qual se pode restaurar a verdade dos fatos. Evidentemente, também há aqueles que creem ser isso possível, tomando-se por base relatos orais, que se traduzem em verdades tão dignas quanto as páginas escritas, os assentamentos cartoriais, os registros das mais diversas naturezas.

Ao abordar a escravidão no Sul da Bahia, fica patente um número considerável de lacunas a esse respeito. A documentação escrita sobre determinados fa-

tos é escassa, apesar do redobrado esforço por parte de inúmeros estudiosos e pesquisadores da historiografia regional. Evidentemente, as lacunas não se prendem apenas à historiografia. Isso é também patente nas demais áreas do conhecimento, a exemplo da Linguística, Medicina e Enfermagem. No quadro de tal escassez, inscreve-se o destino que tomaram os negros, a partir da falência do Engenho de Santana em Ilhéus, na Bahia. Uma rede de invisibilidade os envolveu, a tal ponto que, por muito tempo, negou-se o fato de ter havido escravidão em Ilhéus, na lavoura do cacau. Tal negação atendia aos interesses das elites cacaueiras em ascensão social e política.

Se há escassez de documentos a esse respeito, também ainda vigora a crença de que a legitimidade da pesquisa repousa sobre os documentos escritos, onde não haveria espaço para a oralidade. Então, o alijamento recai sobre os mais diversos segmentos sociais que sabem contar, oralmente, a história de seus ancestrais, de sua cidade, pelas narrativas conservadas entre eles, repetidas através das gerações. Enquanto não se construir a possibilidade democrática de atribuir o mesmo mérito a esses dois caminhos, corre-se o risco de as lacunas aumentarem e de os fatos históricos serem impedidos de restauração.

Aqui, abrimos espaço para as duas vertentes. Por isso mesmo, este livro tem duas partes. Na primeira – *Mejigã: uma trajetória histórica* –, tencionamos revisitar parte dessa história a partir dos relatos preservados no Ilê Axé Ijexá, em Itabuna, fundado em 1975, pelos descendentes de Mejigã. Seus descendentes ainda

preservam vários relatos que foram passados de geração em geração. Esses relatos revelam fatos e acontecimentos da história mais ampla.

Alguns desses descendentes de Mejigã terminaram por fundar um terreiro de candomblé, quatro gerações depois. Tomamos, então, um terreiro de candomblé como foco de resistência, sobretudo da preservação dos relatos orais de fatos que contam parte da história de Ilhéus, seu viver escravocrata, consequentemente, da Região Sul da Bahia. E para muito além disso, o registro de um saber que sempre foi combatido pelas elites dominantes. Esse combate ainda perdura até hoje.

Quatro textos compõem essa parte. Um, *Mejigã*, reúne narrativas dos descendentes da sacerdotisa escravizada no Engenho de Santana, constituindo-se outro olhar sobre a Ilhéus do final do século XIX e inícios do século seguinte. Mary Ann Mahony assina o segundo texto, *Em busca de Mejigã e sua família: um diálogo entre a oralidade e a documentação escrita*, delineando as dificuldades para se encontrar a escrava Inês nos documentos históricos disponíveis. Tais dificuldades estão circunscritas também às sinuosidades do viver de Inês que, dada como morta — segundo os relatos orais — assumiu seu nome africano de origem e recolheu-se ao interior da mata do Camacan[2].

---

[2] Cf. ADONIAS FILHO. **Corpo Vivo**. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970. A mata do Camacan se constitui o cenário em que se movem os personagens deste romance. Tendo em vista sua quase total devastação pelos extrativistas de madeira, a mata do Camacan é apenas, hoje, um resto de mata ainda preservado, que integra a Mata Atlântica. Estudiosos do Sul da Bahia ainda

Em seguida, Marialda Silveira, em seu texto *Ritos da palavra, gestos da memória: a tradição oral numa Casa Ijexá,* toma a tradição oral como eixo condutor de suas discussões, estabelecendo um diálogo com os objetivos que guiam este livro, sobretudo numa relação intertextual com as ideias defendidas por Póvoas e Mahony, nos textos por eles aqui assinados. Ao propor uma percepção ampliada do conceito de oralidade, a autora o faz criando interfaces entre tradição, memória, história e linguagem. O texto abriga discussões sobre os deslocamentos e as aproximações existentes entre o relato de cunho memorialístico e a interpretação historiográfica.

Outro texto, *Ilê Axé Ijexá: lugar de terapia e resistência*, de autoria de Maria Consuelo Oliveira Santos, focaliza o terreiro Ilê Axé Ijexá, mais de cem anos após

---

estão devendo pesquisas sobre tal território, naquilo que ele representou nos tempos coloniais. Nisso, a ficção literária está um passo a frente, pois no enfoque da pararrealidade, a mata do Camacan assume até foros de *personagem*. Quanto à grafia desta palavra, a *Wikipedia* disponibiliza a seguinte informação: "**Nota ortográfica**: Segundo as normas ortográficas vigentes da língua portuguesa, este topônimo deveria ser grafado como **Camacã**. Prescreve-se o uso da letra "ã" para palavras de origem macro-jê, designando um povo natural da região. Ao longo dos anos, a grafia foi alterada para *camakam*, *camacam* e finalmente para *camacan*. Do mesmo vocábulo vem camacã, espécie de árvore." Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Camacan>. Acesso em: 15 abr. 2011. Por sua vez, o IBGE é mais categórico, quando disponibiliza uma "**Retificação de grafia**: Camacã para Camacan, teve sua grafia alterada pela lei estadual n.º 1465, de 31-08-1961." Disponível em: <http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/dtbs/bahia/camacan.pdf>. Acesso em: 15 abr. 2011.

Mejigã, em plena atividade sociorreligiosa, no mesmo exercício de resistência que os seus ancestrais construíram outrora. É no exame das bases dos processos terapêuticos praticados no Ilê Axé Ijexá que Consuelo descobre as trincheiras da resistência dos afrodescendentes, pelo viés da religiosidade de matriz africana.

Desde os tempos da Ilhéus colonial, tal resistência guarda um saber recolhido por trás dos muros dos terreiros, enquanto as classes dominantes teimam em ignorá-los. Esse conhecimento, no entanto, se constrói e se preserva pela via da oralidade e, como tal, permanece bem longe da documentação escrita. E como se ignora o saber oral dos que estão fora da academia, também se ignora qual destino tomaram os descendentes dos escravos do Engenho de Santana.

A segunda parte – *O contexto da escravidão* – é constituída de seis textos, numa tentativa de traçarmos uma moldura do mundo em que Mejigã viveu. Tal experiência gira sempre em torno da escravidão, tendo em vista que esse foi o drama vivido pela escrava sacerdotisa. Assim, as ideias em voga e os valores culturais que moviam o final do século XIX e princípios do século seguinte são tomados a partir do contexto da escravidão. Pensamos, assim, contribuir também para um melhor vislumbre da história sobre a escravidão no Sul da Bahia.

Teresinha Marcis retoma a carta que se constitui num tratado de paz entre escravos rebelados do Engenho de Santana e seus senhores, da época. Documento inusitado, ímpar na história da escravidão nas Américas, a carta passa por *Uma experiência de transcrição e*

análise de documento histórico: resistência e negociação escrava no Engenho Santana, texto produzido em parceria com Ivaneide Almeida da Silva. Em seguida, trazemos o *fac-simile* de *A carta dos escravos do Engenho de Santana*, dada a importância que esse texto assumiu no contexto maior da História do Brasil. É ainda Teresinha Marcis quem se detém no estudo de *O Engenho de Santana: uma reconstrução histórica*. Esse é o *locus* em que se moveu Mejigã. O Santana erige-se, então, como o grande cenário daquilo que poderia ser chamado de o gestor da resistência afrodescendente em Ilhéus.

Em seguida, Kátia Vinhático Pontes e Flávio Gonçalves dos Santos constroem *Reflexões sobre Áfricas e sobre o engenho de revoltas*. Examinam o fenômeno das revoltas dos escravos no Engenho de Santana, em confronto com um contexto mais amplo, o dos acontecimentos à época da escravidão no Brasil.

André Luiz Rosa Ribeiro nos traz um texto em que aborda *Cultura e etnicidade na América portuguesa: as irmandades negras, séculos XVII-XVIII*. O olhar sobre a escravidão, então, se volta para a questão religiosa, para o embate entre os valores católicos por parte da elite dominante e as negociações por parte dos escravos e seus descendentes. As irmandades religiosas católicas, da qual faziam parte os negros escravos, ex-escravos e seus descendentes, eram muito visíveis em Salvador e no Recôncavo baiano. Nada, porém, ficou registrado sobre tal fato, em Ilhéus. Enquanto isso, sabe-se da fundação e sobrevivência de terreiros de candomblé em Ilhéus, desde o século XIX.

Finalmente, Carlos Arléo Barbosa amplia o leque de informações mais específicas sobre a Ilhéus escravocrata em seu texto *São Jorge dos Ilhéus: um panorama histórico*. É nessa Ilhéus que emerge a figura de Mejigã, a sacerdotisa de Oxum que foi trazida à força de Ilexá para o Brasil e terminou cativa no Engenho de Santana. Ela, no entanto, soube criar estratégias para driblar a escravidão e deixar o patrimônio de um outro saber para seus descendentes. Esse saber, transmitido por quatro gerações, pela via da oralidade, guarda parte da história regional e todo um complexo de resistência afrodescendente. É justamente disso que trata esse livro, na esperança de contribuirmos para a compreensão do legado africano na Região Sul da Bahia, através de uma de suas múltiplas expressões, a fim de revelar a face afrodescendente dessa Região. A intenção maior é contribuir para a integração de saberes, a quebra de preconceitos e atender aos reclamos da Lei 10.639/03, complementada pela Lei 11.645/08. Por isso mesmo, este livro se destina não apenas a acadêmicos, mas principalmente a participantes de movimentos sociais e a estudantes em geral.

Vale dizer que as dezessete últimas páginas deste livro trazem um Anexo, de autoria de André Elvas Falcão Soares, intitulado *Imagens de herança: retorno do Ijexá à casa de Mejigã, o Engenho de Santa*. Numa linguagem imagética, são apresentados instantâneos fotográficos da viagem de revisitação realizada pelo *egbé*[3] do Ijexá ao sí-

[3] Conjunto dos componentes do terreiro. (N. O.)

tio onde se localizou o antigo engenho. É um brinde ao leitor que, através de uma outra linguagem, poderá visualizar a herança de axé deixada por Mejigã.

Esta produção está involucrada num excelente trabalho artístico, realizado pelo *designer* Alencar Júnior, cuja capa por ele concebida dialoga com os ensaios aqui organizados. E se o leitor for mais curioso, há de afastar a imagem que ilustra a capa de seus olhos semicerrados e ele verá a nítida figura de uma negra idosa. Ao abrir os olhos, porém, há de notar que a referida imagem é construída por pequenas fotografias dos atuais descendentes de axé de Mejigã. Se não encontramos Mejigã nos documentos cartoriais, ainda assim elá está no coração daqueles que se identificam como seus descendentes de axé.

Ruy Póvoas
Organizador

PARTE I

MEJIGÃ:
UMA TRAJETÓRIA
HISTÓRICA

MEJIGÃ

Ruy do Carmo Póvoas

> Mas podemos escutar a voz rouca e distante dos escravos traficados em outros sinais e até mesmo nos silêncios.
> *Jaime Rodrigues*

Contam os mais-velhos que...

Conhecer a história da aldeia é também conhecer parte da história que registra percursos e trajetórias dos sujeitos e atores que compõem a sociedade mais ampla. Registrar isso, no entanto, não significa apenas inventariar acontecimentos. Se do ponto de vista da tradição oral está dito que quem conta um conto aumenta um ponto, também é sabido que a formação do historiador exige métodos de estudo e pesquisa coerentemente aliados a lastros teóricos. Por isso mesmo, é evidente a diferença entre os instrumentos adotados por parte de quem faz uma ou outra escolha. Por isso também o território do historiador menos preparado finda, quando a documentação termina.

Aqui, não tenho o objetivo de assumir o papel de historiador, mas o de contador de história, a fim de deixar para a posteridade parte do que ouvi contar. E nesse contar, registrar um outro aspecto da face de Ilhéus. Fazer história, portanto, fica para os especialistas.

Trago de volta do passado, na polifonia das vozes de várias narradoras, uma voz que se fez presente ao longo de quatro gerações. Essa voz, trazida de volta, é um grito de liberdade. Por essa liberdade, foi pago um preço muito alto. Trata-se do registro de parte da trajetória de uma mulher negra trazida da África a força, ainda na primeira metade do século XIX e escravizada no Engenho de Santana, em Ilhéus.

De acordo com os relatos da família, em consequência de uma guerra tribal, ela foi aprisionada e trazida de Ilexá, situada na atual Nigéria, onde era sacerdotisa de Oxum. No Brasil, essa escrava recebeu o nome cristão de Inês, embora seu nome tribal fosse Mejigã.

No engenho, ela gerou uma única filha, de nome Maria Figueiredo, cujo pai era um negro de origem angolana, de nome Leocádio. Maria Figueiredo, por sua vez, casou-se com Antônio do Carmo, e tiveram seis filhos. Um dos filhos desse casal chamou-se Ulisses do Carmo que se casou com Hermosa Andrade. Entre filhos e filhas, eles geraram 23 descendentes. Uma das filhas de Ulisses foi Maria Mercês do Carmo, minha mãe.

Os filhos de Maria Figueiredo, com alguns irmãos de Antônio do Carmo, envolveram-se nas lutas pela disputa das terras do cacau, atualmente conhecidas por Região Sul da Bahia. Essa luta foi travada no início do século XX e uma das testemunhas da batalha principal,

José Pereira da Costa, escreveu sobre tal acontecimento, por ele denominado chacina do Macuco[1]. Para além do envolvimento na luta pela posse das terras, essa família se empenhou em preservar o conhecimento que Mejigã teria ensinado a sua filha, Maria Figueiredo, durante longos anos de convivência.

Conforme as narrativas circulantes na família, tal qual acontece nas narrativas arquetípicas de lideranças religiosas no mundo, Mejigã era uma velha centenária quando faleceu. Sua memória, no entanto, transmitida apenas pela oralidade, permaneceu viva, tendo em vista que ela, ainda depois de falecida, continua "falando", através das narrativas de seus descendentes. Segundo os relatos orais da família, ela nasceu na nobreza de Ilexá, atravessou o Atlântico no bojo de um navio negreiro e foi obrigada a ser escrava em um engenho de cana-de-açúcar, em Ilhéus. Não se preservou a memória de qual trajeto Mejigã percorreu desde a África até o Brasil. Sabe-se apenas que ela aportou em Ilhéus, e foi profundamente marcada por uma das maiores tragédias que pode se abater sobre o ser humano – a perda da liberdade. Os descendentes de Mejigã ainda hoje são enfáticos em demonstrar como ela criou estratégias de insurgência que, de forma subterrânea, propiciaram a transmissão de um saber que se chocava frontalmente – e, ainda hoje, se choca – com o saber da elite preponderante. Evidentemente, Mejigã

[1] A respeito dessa chacina, ver a obra de José Pereira da Costa, *Terra, suor e sangue: lembrança do passado, história da Região Cacaueira*, Cap. 3, p. 41-46.

não se constitui um único exemplo de tal ação no Brasil. Diversos negros e negras atuaram semelhantemente. Há de se considerar, no entanto, que negação, expropriação, procedimentos de invisibilidade, nada disso teve forças para calar essas vozes.

Ainda hoje, dois séculos após seu surgimento, os ensinamentos de Mejigã ainda são repetidos no Ilê Axé Ijexá, terreiro de candomblé fundado em Itabuna, por alguns de seus descendentes.

A história de Mejigã, do que eu sei, tem sido até agora veiculada apenas pelo sistema boca-ouvido. Preservá-la implica lidar com a memória através da oralidade. Por isso mesmo, os descendentes de Mejigã cuidaram disso, pela via da repetição. Eu ouvi as narrativas de minha mãe e de suas quatro irmãs, que as repetiam vezes sem conta. Elas afirmavam: "É preciso contar sempre, não é? Se não, vocês terminam esquecendo." Por serem iletradas, elas nunca anotaram coisa alguma. Tendo em vista a importância que davam à memorização, no entanto, sabiam de datas, lugares, pessoas e nunca se contradiziam. Entre elas, no entanto, havia preferência por aspectos diferentes, que eram destacados com ênfase.

À medida que eu fui crescendo, também fui entendendo outra dimensão dos fatos: o que essa família contava, na verdade, se constituía um verdadeiro acervo de aspectos da história de Ilhéus. E quando cheguei à escola, fui tomado de surpresa: a história que eu ouvia em minha casa não constava dos livros que eu lia ou nos quais estudava. A figura imponente de Mejigã não aparecia em relato escrito algum.

Mais tarde, ao ler José Lins do Rego e Jorge Amado, fui me dando conta do intrincado desse fenômeno: havia uma outra história do Brasil. Subterrânea, alijada do sistema oficial de ensino, essa história contava fatos vividos por outros heróis, vultos conservados na memória de seus descendentes. O máximo que tais relatos conseguiam era ser veiculado por alguns escritores, em perfis ficcionados.

Conforme expus em meu penúltimo livro[2],

> Em *Os pastores da noite*, Jorge Amado narra um batizado católico feito por um orixá. Um capítulo inteiro de dez seções narra esse fato, constituindo-se em belíssimas páginas sem iguais em toda a literatura nacional, perpassadas por um humor rico e leve, instrumento com o qual Jorge Amado, intérprete e arauto, revela a riqueza e a leveza da alma do povo do candomblé. E somente um integrante dessa comunidade conheceria o fato com tantos detalhes: um ogã e obá ficcionista.

Há uma lacuna considerável na história da Região Sul da Bahia, no que diz respeito a registros sobre qual destino os descendentes dos escravos em Ilhéus tomaram. Tais registros oficiais, até hoje, foram alvo de preocupação apenas por parte de um grupo muito pequeno de historiadores, a exemplo de Mahony e Stuart. Por sua vez, a literatura regional se preocupou com tal assunto, evidentemente apenas sob o prisma da ficção. Há de se perguntar, então, o que ocasionou tal silenciamento.

No que pese toda a aplicação e cientificidade nos

---

[2] PÓVOAS, 2007a, p. 94.

trabalhos de Stuart Schwartz[3] e de Mary Ann Mahony[4], o objetivo de tais autores não era chegar à conclusão de qual destino tomaram os descendentes dos escravos no Sul da Bahia. Da historiografia mais atual sobre a Região, não há registros. É justamente por isso que reclamo a memória, a oralidade. É claro que tal atitude não prescinde do dialogismo com fontes e registros oficiais, desde quando eles sejam encontrados[5]. Isso, no entanto, cabe aos especialistas no assunto. De minha parte, não sou um historiador, nem muito menos pretendo, com esse texto, reescrever a história de Ilhéus. Detenho a memória, até mesmo por causa de minha formação, para me constituir um babalorixá. Em terreiro de candomblé, a história é narrada oralmente. E é preciso desenrolar toda a ligação ancestral, pois isso dá legitimidade ao grupo. Tal fato passa pelos meandros da construção da identi-

---

[3] SCHWARTZ, 1985.

[4] MAHONY, 2001.

[5] É verdade a sobrevivência e preservação de considerável documentação oficial. Muitas perdas, no entanto, aconteceram, provocadas por incêndios, alagamentos, enchentes, ação do tempo e das traças, além dos extravios. Também vale considerar que a maioria dos historiadores de um tempo mais atrás não estava tão preocupada com questões desse tipo. Tal realidade, no entanto, tem mudado de rumos presentemente. Na Região Sul da Bahia, isso se deve fundamentalmente às atividades do Centro de Documentação e Memória – CEDOC, do Curso de História, da UESC. Pesquisadores de uma formação mais ampla, mais democrática e fundamentados em novos parâmetros científicos estão com um novo direcionamento. Não se pode ignorar, no entanto, o profundo silenciamento que ainda se abate sobre vários aspectos da escravidão em Ilhéus e em todo o Sul da Bahia.

dade, por parte dos adeptos e fiéis do candomblé. Sem memória, não saberei quem sou, de onde vim, nem para onde vou.

Lembro-me de Terezinha Marcis, no seu livro *Viagem ao Engenho de Santana*:

> Inúmeros acontecimentos e documentos também permanecem desconhecidos, necessitando ser pesquisados e reconstituídos, a exemplo da Igreja de Santana, patrimônio histórico e cultural melhor preservado: a transição do trabalho escravo para o assalariado; a substituição dos canaviais por outros cultivos e a história da população que viveu no local, uma vez que os descendentes dos antigos escravos também não sabemos que caminho tomaram[6].

Sou descendente de Mejigã, que foi escrava no Engenho de Santana, em quinta geração. Nós, descendentes dos antigos escravos, sempre estivemos visíveis para nossos pares, para gente de nossa gente. Procedimentos de invisibilidade, no entanto, não permitiram que fôssemos notados por parte da elite dominante. Não por atos de magia que nos escondessem, mas, e principalmente, porque era impossível que essa elite nos visse sem que os preconceituosos se desvestissem de sua arrogância e adentrassem pelos caminhos da oralidade; dos grupos de capoeira; dos terreiros de candomblé; dos desvãos dos morros que cercam a cidade; dos roçados das vilas interioranas; das casas de trabalhadores das fazendas de cacau; dos currais das fazendas de gado; da vigilância de

---

[6] MARCIS, 2000, p. 75-76.

edifícios públicos; do cais do porto; dos saveiros e barcos de pescaria; do carnaval; do samba de roda; das docas do porto de Ilhéus; da varredura e limpeza das ruas da cidade; das cozinhas dos que nos tomaram como empregados domésticos. Procedimentos de invisibilidade impediram que fôssemos escolarizados e quando, tempos depois, nos deixaram chegar perto dos prédios escolares, foi na condição de serventes, vigias e porteiros. Evidentemente, houve negros e negras que, apesar de todo um contexto de adversidade, conseguiram se estabelecer na sociedade mais ampla. Isso, no entanto, nunca se constituiu uma regra geral.

É preciso, portanto, adentrar os caminhos. Proponho[7], então, entrar pelo caminho de um terreiro de candomblé, cuja herança religiosa está diretamente ligada a Inês Maria, de nome nagô Mejigã. Conforme a memória preservada por seus descendentes que com ela coexistiram e transmitiram isso à geração seguinte, Mejigã foi trazida de Ilexá, onde era sacerdotisa de Oxum, para ser escrava em Ilhéus, mais precisamente, no Engenho de Santana, que se localizou na Capitania de São Jorge dos Ilhéus, onde fica atualmente a localidade denominada Rio de Engenho. Cento e cinquenta anos após sua chegada ao Brasil, seus descendentes fundaram o Ilê Axé Ijexá, terreiro de candomblé situado em Itabuna, após várias tentativas frustradas de fundar outros terreiros. É de dentro desse terreiro que recomponho e atualizo minhas memórias.

---

[7] PÓVOAS, 2007b.

O objetivo maior é contribuir para não deixar que se percam aspectos dessa trajetória e trazer à luz dados da história de nossa região, até hoje repassada apenas pelas vias da oralidade. Trata-se, portanto, de contar a história do ponto de vista do excluído.

Para além disso, o cerne deste relato é a oralidade. Só a partir da geração de meu avô Ulisses, neto de Mejigã, alguns descendentes conseguiram o letramento. Assim mesmo, isso não interferiu no modo de narrar típico daquela família. Tudo era processado apenas pelo sistema boca-ouvido. A condição de descendentes de africanos já determinava que aquelas pessoas tomassem a oralidade também como veículo para transmitir a memória.

Para não me furtar ao dialogismo com a oficialidade, tomei dois cuidados. Primeiro, percorrer a bibliografia a meu alcance sobre a história de Ilhéus e da Região. Em seguida, acessar o que estivesse disponível, na internet, sobre o tema. Li e revi inúmeros escritos sobre a Região, desde aqueles dedicados ao estudo da morte, aos que cultivam o enfoque em personalidades ao longo do tempo, e neles, a abordagem a respeito dos negros ainda é insuficiente. Na internet, a situação não é tampouco diferente. Fica, sempre, portanto, um vácuo. É justamente um fragmento desse espaço que busco preencher, numa contribuição advinda da memória que me foi transmitida oralmente, pelos meus mais velhos.

Tudo leva a crer, portanto, que ainda é necessário rever a memória do espaço de luta da cultura de origem africana na Região. Espero estar contribuindo para redefinir a matriz da cultura regional, bem como o perfil cultural da Região Sul da Bahia. Busco também promover a

divulgação do saber e do conhecimento de uma comunidade de afrodescendentes. Embora haja estudiosos que ainda não aceitam a oralidade como um caminho legítimo para a documentação da história, o estudo aqui desenvolvido busca mostrar aquilo que sempre foi negado, apagado ou tornado invisível por interesses outros. Esse é o caso dos praticantes de religiões de matriz africana, em cuja trajetória de cidadania só lhes foi possível o registro de sua história pela via da oralidade.

Para fazer o que me proponho, mergulho na memória e ouço, outra vez, as narrativas de minha mãe e minhas tias. Elas se foram para sempre, mas deixaram suas vozes, que ainda ecoam: "Contam os mais velhos que..."

O que não dizem os historiadores

O quadro geral da escravidão no Brasil e, principalmente, na Bahia, está muito bem disposto e fartamente documentado por vários autores. Três bons exemplos são Renato da Silveira[8], Antonio Risério[9]e Luis Nicolau Parés[10]. As origens dos povos africanos trazidos para o Brasil, a situação do país no quadro mundial e, fundamentalmente, a questão religiosa engendrada a partir da escravatura, tudo isso tem sido alvo de estudo. Em Ilhéus e na Região, os estudos sobre tais temas, em sua particu-

---

[8] SILVEIRA, 2006.
[9] RISÉRIO, 2007.
[10] PARÉS, 2007.

laridade ilheense, ainda deixam a desejar. Há uma espécie de névoa que encobre o assunto. Ainda é necessário aprofundar os estudos para que se esclareça de que parte da África vieram os negros trazidos para Ilhéus e quais sistemas de relações eles criaram aqui. Isso para ficarmos numas poucas dentre as questões que podem ser formuladas sobre tal assunto.

O destino dos ex-escravos e seus descendentes esteve intimamente ligado ao sistema de negação implantado na cultura ilheense, desde seus primórdios. Em meu penúltimo livro[11], abordo essa questão, quando afirmo que

> No caso específico do ilheense, ele vem de uma construção patriarcal, escravocrata, mercantilista, de formação cristã e católica. Seus ancestrais ibéricos, de pele branca, olhos e cabelos castanhos, há muito tempo tinham desenvolvido a certeza de que a branca era uma raça privilegiada: Deus era branco, seu filho era branco, o papa era branco, o rei era branco, o rico era branco e a brancura era do reino dos céus. Enquanto isso, o Demônio era negro, se vestia de preto, usava capa preta e tudo que era feio, ruim, mau era preto, negro. Por isso mesmo, era necessário salvar os negros, dar-lhes o batismo a ferro e fogo, para eliminar o poder que o "Maligno" exercia sobre eles.

É claro que a visão apresentada na citação acima pertencia aos grupos que se extremavam social e economicamente. Isso, no entanto, fazia a diferença. Uma ressalva se faz necessária: ainda que discriminados e

---

[11] PÓVOAS, 2007a, p. 326.

escravizados também, os índios tiveram maior enfoque historiográfico de alguns dos autores regionais. João da Silva Campos, por exemplo, aborda a questão dos índios ao longo de todo o seu livro[12].

Da leitura da bibliografia historiográfica regional, daria até para depreender, por parte dos menos avisados, que o número de escravos foi diminuto em Ilhéus. É como se tivesse havido um número não tão considerável de escravos na Região. E ainda: os ex-escravos e seus descendentes teriam sido assimilados pela população branca, deles não restando lembrança. É como se eles tivessem sumido, levando consigo toda a sua cultura.

Deixando à parte o folclore, a culinária, a música, a dança, porque tudo isso se inscreve num quadro mais amplo, tomo como referência básica a religião, pois foi nesse campo que os ex-escravos e seus descendentes se entrincheiraram, lutaram, resistiram e negociaram. Quando os primeiros ensaios sobre o tema do negro na Região vieram à luz, o candomblé era considerado pelos autores como mera festividade folclórica. Tal atitude revela uma forma bastante preconceituosa e redutora de se tratar a religiosidade afrodescendente. Ainda nos dias de hoje, pouco avanço se deu, no que diz respeito ao preconceito.

Tendo em vista todo o contexto ideológico em suas implicações sociais, políticas, econômicas, religiosas, aliado ao ideário cristão, católico, as atividades e práticas religiosas dos afrodescendentes, principalmente o culto

---

[12] CAMPOS, 2006.

aos orixás, no candomblé, sempre foram discriminadas, perseguidas, combatidas. Então, não era de se esperar que a própria elite fizesse esforço algum para estudar aquilo que ela mesma combatia. O complexo das relações tinha origem na escravidão e agora fazia parte do cotidiano dos subalternos, tidos e considerados por essa mesma elite na condição de "inferiores". Os praticantes de religiões de matriz africana, desde o Brasil escravocrata, sempre foram considerados politeístas, e politeísmo sempre foi considerado inferioridade, desagregação política e social. Afinal, a estrutura engendrada a partir de um rei, um estado, uma religião facilita a dominação. Assim, a história do candomblé na Região ficou circunscrita aos seus próprios adeptos e difundida pela oralidade e por uma escrita restrita que poucos lerão. E quando as oficialidades noticiavam tal fenômeno, a história era narrada enviesada. Por isso mesmo, essa é uma das principais causas das dificuldades de se travar um verdadeiro dialogismo com os textos oficiais.

Acontece, porém, que o candomblé, até hoje, envolve um número considerável de adeptos, no que pese o vaticínio de estudiosos do passado que afirmaram estar ele, com o tempo, fadado ao desaparecimento. Pelo menos, até agora, em Ilhéus, esse tempo ainda não é chegado. No último cadastramento de comunidades afrodescendentes realizado por estudiosos do Kàwé[13], no Município, constatou-se a existência de 77 terreiros.

[13] Kàwé – Núcleo de Estudos Afro-Baianos Regionais, da Universidade Estadual de Santa Cruz – UESC, Ilhéus, BA.

É costume colocar-se tais dados em confronto com as estatísticas do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Vale lembrar, no entanto, que é prática disseminada entre os terreiros esconder ou negar dados, quando os adeptos são submetidos a questionários. Ainda faz parte das estratégias de luta o "não contar tudo", falar apenas sobre o que se considera de menos importância. Evidentemente, isso tem trazido sérias consequências para o próprio povo de terreiro. O Estado necessita de dados para promover políticas públicas e, nas poucas vezes, em tal contexto, em que ele se predispõe a recolhê-los, questões ideológicas atravessam a coleta por parte dos pesquisados. Daí, a maioria dos adeptos ainda se declarar católica. Faz parte do ideário desse segmento sociorreligioso o entendimento de que "quem tem o seu bom não diz a ninguém; quem quiser saber que adivinhe". Ora, longe está da sociedade organizada, filha do Iluminismo e da Revolução Francesa, ter esse dom da adivinhação. O capitalismo lida com o real e não com o sonho, com a fantasia, com a metafísica. O mundo Ocidental é pragmático.

Se isso tem sido diferente em outros lugares – a exemplo de Salvador, onde os adeptos,há muito tempo, se assumiram publicamente –, em Ilhéus, a prática ainda é a da negação pública. Evidentemente, aquilo que, de início, se constituía verdadeiro mecanismo de defesa, de resistência, de luta contra a discriminação e até mesmo de "negociação", presentemente pode ser uma contradição.

Falta à historiografia local debruçar-se sobre tais aspectos, a fim de colocar as tradições orais no seu justo patamar. Para isso, no entanto, será necessário não

só que os estudiosos assumam uma nova postura, mas que os praticantes de religiões de matriz africana também procedam assim. Nos tempos de agora, isso se torna mais contundente face à perseguição movida contra os terreiros de candomblé por parte de certos religiosos contrários às práticas religiosas de origem africana. Não raro, a perseguição tem descambado para o confronto, com apedrejamentos de templos afrodescendentes, difamações, calúnias e toda ordem de atos deletérios que uma "guerra santa" costuma causar. Nisso, quem perde é a Região como um todo; a cultura, que fica capenga de registros de sua realidade histórica. E terminamos por cultuar uma falsa imagem de nossa memória, perpetuando práticas que, a olhos mais agudos, revelam o quanto de preconceito acobertamos.

Outra fonte de informação

Inúmeros perigos permeiam trazer a memória de volta. Rememorar traz uma implicação: o interesse de quem narrou e o de quem ouviu o relato nem sempre são coincidentes. Maria Helena Machado[14], num feliz enfoque sobre tais perigos, tem opinião clara e firmada sobre o assunto. A citação é longa, mas vale a pena, pela clareza, objetividade e singularidade dos argumentos:

---

[14] MACHADO, [200 -], p. 1.

> Um dos maiores desafios com que se defrontam atualmente os historiadores e outros pesquisadores da área das ciências humanas é o de achar os caminhos corretos para recuperar a história dos chamados excluídos. Trata-se de estabelecer os parâmetros teóricos e metodológicos por meio dos quais as narrativas de que dispomos acerca desses grupos, escritas ou orais, possam se tornar meios de acesso para a textualização de vivências, modos de vida, mentalidades, ideias políticas etc. de grupos aparentemente desprovidos de importância social. Um dos principais problemas a ser enfrentado nesta tarefa refere-se ao fato de que estes grupos sociais, por serem socialmente despossuidos, em vez de produzirem versões próprias, foram e continuam sendo descritos e catalogados em documentos e narrativas produzidas por agentes socialmente comprometidos com o poder instituído, com o Estado e com instituições, forjando documentos comprometidos com versões viciadas por preconceitos, determinismos raciais e sociais. No entanto, a tarefa requer grande cuidado crítico para que o historiador, em sua busca de estabelecer uma nova verdade social sobre estes grupos, não se coloque ele mesmo no espaço de poder antes ocupado pelas forças da dominação social.
> Hoje, num universo teórico em que os 'povos sem-história' foram trazidos à cena, e os grupos afrodescendentes e indígenas clamam pelo direito de fazer a própria história, os intelectuais se esforçam para achar o caminho, senão correto, menos danoso, para textualizar essas histórias, tarefa que nos torna vulneráveis a todos os perigos, e no qual nossas melhores intenções podem se tornar nossas piores inimigas.

Detalhar tais perigos a que a estudiosa alude seria incorrer em duas possibilidades de erro: ou deixar de catalogar vários deles, importantes, ou se comprome-

ter com uma postura ideológica. Vale lembrar, no entanto, alguns deles: o lapso de memória; o equívoco de nomes, espaços e tempo; engano do informante e compreensão errônea do fato ouvido. Não basta, portanto, gravar em fitas ou *cedês*, transcrever e publicar. É preciso aproximação constante, convivência, horas a fio de conversa, revisitação, retomada. Não basta apenas ouvir o relato de uma única fonte. É preciso ir além: ouvir também, sempre que possível, fontes citadas pela fonte primeira.

Na composição de minha memória sobre fatos atinentes a Mejigã e seus descendentes, ouvi os relatos por longos 40 anos, até que Tia Jovanina, a última das minhas tias maternas, faleceu. Ela, que era a mais velha, foi a última a partir, aos 85 anos. Prima Conceição, filha mais velha de Tia Jovanina, 12 anos mais velha do que eu, desde cedo se demonstrou muitíssimo interessada em colher informações sobre Mejigã. Ela também foi uma de minhas instrutoras sobre tal assunto. Houve tempo de sobra para muitas perguntas e para ouvir muitas respostas, ainda que não direcionadas por suporte teórico-metodológico calcado no saber científico. Nem por isso, no entanto, destituídas de valor e importância. Mesmo, aqui, não estou comprometido com o aspecto documental da questão.

As fontes primárias dos dados foram as mulheres mais velhas da minha família (minha mãe e minhas tias). Era próprio daquela família a narração ficar a cargo das mulheres. Os homens mais velhos eram dados a pouca conversa. E as narradoras assumiam duas atitudes. Quando os fatos se reportavam a acontecimentos gerais,

os lugares e o tempo eram ressaltados em primeiro lugar. Tia Jovanina, por exemplo, começava assim:

> No dia 22 de dezembro de 1907, foi inaugurado o prédio da Intendência. O Coronel Domingos Adami de Sá era intendente de Ilhéus. Maria, sua mãe, tava com três meses de nascida. Gente boa, aquele Coronel... Foi ele quem nos acudiu, quando João Ramos tomou a nossa roça, por conta dos cem mil réis que papai passou a dever a ele. A gente saiu corrida, tangida pelos jagunços, sem direito a tirar nada de dentro de casa. Apenas com a roupa do corpo. Mamãe levou a gente por dentro do mato, do Engenho Velho até Ilhéus. Papai ficou escondido dentro da Mata de Macuco. Eu tava com nove anos de idade. Me lembro bem... A gente ia pela trilha das tropas de cacau. Quando se ouvia o tinir do chocalho das mulas, mamãe se escondia dentro do mato, até a tropa passar. A gente chegou na casa do Coronel Adami, todo mundo morrendo de fome. Dias no mato, sem ter o que comer direito. Me lembro que, em cima da mesa da cozinha (a gente entrou pelos fundos da casa), tinha um prato com cada banana-da-terra cozida... Eu fiquei olhando, com os olhos compridos... Mamãe reclamou comigo. A esposa do coronel falou pra ela, assim: "Deixa, Hermosa, a criança está com fome. Senta aqui, minha filha, coma direitinho." Nunca esqueci aquelas palavras...
> O Coronel Adami mandou ordens expressas, por um portador: "Deixa Ulisses e a família dele em paz. Esses pretos são gente minha. Não se bole com eles." Mas a roça se perdeu pra sempre, pois quem tomou era gente do Coronel Pessoa... Fomos viver de favor no Engenho Velho, num pedaço de terra cedido pela Velha Fortunata, irmã de Leocádio, aquele que foi pai de Maria Figueiredo com Mejigã, a que veio da África e foi cativa no Engenho de

> Santana. Ela é a nossa raiz. Nós somos os ramos. Vocês, dessa nova geração, são os frutos. Depois, vão chegar as sementes[15].

Quando o relato tinha como foco a figura de Mejigã e seus feitos, as datas não eram determinadas e os lugares perdiam sua importância. Mejigã surgia no centro da narrativa e ocupava o espaço da matriarca:

> Mejigã é a nossa raiz. Ela veio de Ilexá. Por isso, a gente é tudo ijexá. É a nossa nação. A gente tem o sangue dela e do povo dela nas veias. É por isso que a gente não deve fazer obrigação de cabeça em angola. Só no ijexá. Só deixe alguém botar a mão na sua cabeça, se for ijexá. Outra nação, não. Vai melindrar o axé. Ela sabia das coisas e explicava tudo isso a gente. Foi batizada no Brasil, com o nome de Inês Maria. Mas a gente só chamava ela pelo seu nome africano: Mejigã. Tinha uns peitos enormes. Quando ela se sentava, os peitos arriavam no colo. No meu tempo, ela não era mais cativa. Todo mundo tomava a bênção a ela. Sabia tanto remédio de folha, de raiz, de casca de pau. Sabia preparar garrafada e fabricava umas pílulas com o leite da janaúba[16]. Todo mundo pedia conselho de remédio a ela. Não havia doutor; só havia boticário. Mejigã era cabeça de Oxum Abalô,

---

[15] Informação verbal sob forma de narrativa fornecida por Jovanina Maria do Carmo (1898-1983), na Estrada da Barreira, em Pontal, Ilhéus, Bahia, no ano de 1960.

[16] Arbusto da família das apocináceas (*Himatanthus drastica*), dotado de látex em todas as suas partes, flores campanuladas, amplas e alvas, folhas lanceoladas, moles e grandes, fruto capsular, e cuja casca, venenosa, é tida como febrífuga.

> a Grande-Mãe das águas doces, a dona do ouro, da riqueza. É a mãe do amor. Por isso a gente deve tratar Oxum com toda reverência. Quando ela pegava Mãe Mejigã, dizia que alguém dos descendentes ia ser chamado pra fundar uma Casa de Ijexá. Quando o tempo chegasse, todos iam saber. E nessa dita Casa, a raiz de Mejigã ia ser plantada. Os nomes de Oxum e de Mejigã iam ficar pra toda a vida[17].

Quando Tia Jovanina falava, todos se calavam para ouvir. Até mesmo as irmãs delas, que já sabiam as narrativas de cor e salteado. Não se podia interromper a fala dos mais velhos, mesmo que a gente já soubesse, de antemão, o conteúdo da narrativa. Os homens mais velhos ouviam. Uns balançavam a cabeça, outros tomavam café e fumavam cigarro de palha. Todos, no entanto, se conservavam em silêncio. Às vezes, a narrativa também focalizava feitos relativos a outras pessoas:

> Seu avô se chamava Ulisses do Carmo. Dos netos de Mejigã, ele foi quem mais deu importância à nossa raiz. Ele não se envolveu na briga pela terra. Mesmo assim, teve de se mudar pra mata, porque um irmão dele, de nome João do Carmo, matou um engenheiro, chamado Agenor Póvoas. Foi um dia terrível: oito de dezembro de 1900, quando começou a infelicidade da perseguição a nossos parentes. A turma do engenheiro, acompanhada de jagunços, media terras pra fazer a

[17] Informação verbal sob forma de narrativa fornecida por Jovanina Maria do Carmo (1898-1983), no Pontal, Ilhéus, Bahia, no ano de 1960.

estrada. Iam medir as terras da Fazenda Mucuri, de propriedade de Leôncio Ramos. Quando começaram a medir a dita fazenda, o engenheiro disse que os marcos iam avançar pelas terras de um bocado de gente. Nesse meio tinha Bernardo, um tio de seu avô; tinha João, irmão do seu avô e também tinha outros conhecidos: Cândido Belizário, os Betu, Jovino... Todos eles iam ser prejudicados, iam perder pedaços de suas terras. Então mandaram um *sarapebé*[18] dizer ao dito engenheiro que não avançasse a medição. Que fez o engenheiro? Mandou amarrar o *sarapebé* num pau e lhe aplicar uma surra de vara. O *sarapebé* saiu dali, se arrastando, todo quebrado, vomitando sangue. Quando esse homem chegou no meio da parentada, naqueles estados, não contaram conversa. Todos se armaram e vieram cobrar vingança. Olhe, a vingança foi tão braba, tão braba, que até os jagunços do engenheiro correram pro mato. Dos que ficaram vivos, só um escapou, muito mal, porque tomou pinto pisado vivo no pilão. Aí, o Governo da Bahia mandou uma tropa pra prender todo mundo. Olhe, esse povo se escondeu na mata por uns tempos. Depois, foram saindo devagar. Resultado: todos foram presos e pegaram sentença. Depois, um *adevogado*, de nome Júlio Virgínio, tomou o caso, pra defender os condenados. Aí, eles foram julgados de novo e foram de novo absolvidos. Na primeira vez, eles foram absolvidos, mas o juiz, Pedreira França, comprado, leu a sentença às avessas e deu 30 anos de cadeia pra cada um. Mas a liberdade teve dois preços: um, porque eles tiveram de dar as propriedades deles em pagamento. Outra, porque passaram a viver escondidos, pra escapar

[18] Palavra nagô que significa mensageiro, aquele que leva recados.

> da cobrança do sangue. Aqui, era assim: sangue derramado se pagava com sangue. Foi quando a gente foi viver na Passagem do Gentio. Quando saímos de lá, eu tava com nove anos. A gente se mudou pras matas do Engenho Velho. João do Carmo era irmão de seu avô. Os dois eram filhos de Maria Figueiredo. E Maria Figueiredo era filha de Mejigã. Quando isso tudo aconteceu, ela já tava quase com cem anos. Mas Mejigã não perdeu a fé. Nesse tempo, ela vivia com Tia Luzia, uma irmã de seu avô. Luzia era mãe de santo. Tinha casa de orixá nas brenhas da mata. Só ia lá quem tinha negócio. Mata fechada, cheia de onça e bicho feroz. Cobra por todo canto. Aprendeu tudo com a avó, Mejigã. Luzia era a guardiã da nossa força. Mas Luzia morreu ainda nova. Então, eu passei a tomar conta do segredo. Fui escolhida ainda no tempo que Mejigã era viva. Aprendi com ela e com Tia Luzia. Mas a raiz tava com Mejigã. Ela veio da África, do povo ijexá. Por isso, a gente tudo é ijexá. Mais tarde, muito mais tarde mesmo, a louca da tua mãe entendeu de se envolver com teu pai. Ela, sobrinha do assassino. Ele, sobrinho do assassinado. Ah, mundo velho de Deus! Ah, tempo que muda tudo... E agora, quem diria, você é o escolhido. Quando você crescer, vai entender tudo isso que lhe digo agora[19].

Fosse qual fosse o assunto narrado, tudo convergia para Mejigã. Ela era apresentada como detentora de forças da família, agora apresentada aos trinetos. Para além

[19] Informação verbal sob forma de narrativa fornecida por Jovanina Maria do Carmo (1898-1983), no Pontal, Ilhéus, Bahia, no ano de 1963.

de Tia Jovanina, outras narradoras também tinham sua vez. Minha mãe repetia constantemente os relatos ligados à nossa família. É dela a narrativa seguinte:

> Sua avó, minha mãe Hermosa, era filha de João Cordier Donga, um descendente de portugueses. A mãe dela era uma preta, chamada Gertrude Rosa Sacramento, de Tabocas. Meu avô tinha terras lá pra aquelas bandas. Mas mamãe teve uma infância muito sofrida. Ela não foi criada pela própria mãe, o pai dela carregou ela pra ser criada por outra mulher, com quem ele tinha se casado. Por causa disso, ela não herdou nada do pai. Só os filhos legítimos. Quando ela ficou órfã de pai, já mocinha, foi pras matas do Macuco e lá se encontrou com meu pai. Aí, eles se casaram e tiveram 23 filhos. Sua tia Jovanina é a mais velha. Ela nasceu ainda no século passado, já no final. Mamãe tinha uma verdadeira afeição por Mejigã. Até parece que a filha era ela. Eu convivi muito pouco com Mejigã. Quando ela morreu, eu ainda era muito menina. Mas cresci, ouvindo mamãe e sua tia Jovanina falando sobre ela, a nossa raiz. Me lembro ainda que era uma preta do beição, peitos enormes, cabelo alvinho, alvinho. Mamãe contava que ela curava bicheira de um animal, apenas rezando o rastro do animal e os bichos caíam tudinho. Um dia, um homem caiu na porta da nossa casa, com um ataque de batedeira, aquele mal que faz a pessoa se bater e espumar. Pois Mejigã foi lá, desvirou o homem, tirou a camisa dele, virou pelo avesso e rezou. O homem voltou a si e nunca mais o mal atacou. O orixá dela era Oxum, a Grande-Mãe. Oxum veio com ela da África, terra de Ilexá. É por isso que a gente é ijexá. Mejigã foi cativa no Engenho de Santana, mas conseguiu se libertar. Ela sabia cuidar dos orixás e ensinou isso a todos nós. Eles

> são a nossa força. Por isso os brancos não "venceu" a gente. Nunca esqueça isso: honre a memória dela[20].

Vê-se, na narrativa de Maria do Carmo, o destaque para sua mãe Hermosa que tinha profunda afeição pela avó-sogra. Hermosa era nora de Maria Figueiredo, a filha de Mejigã, mas terminou por dedicar à velha profunda afeição, a ponto de também se constituir uma narradora privilegiada de fatos ligados a Mejigã.

Tia Adelaide, mais nova em idade do que minha mãe, também narrava fatos a respeito de Mejigã. Numa delas, tia Adelaide contou:

> Mamãe me contou, uma vez, um caso envolvendo Mejigã e um homem branco, de nome Suarez. O homem vinha correndo atrás de um neguinho, pega aqui, pega acolá. O homem xingava o neguinho de tudo quanto era nome, aos berros. Principalmente descompondo, porque se tratava de gente preta. Mejigã tava na sala de Tia Luzia, uma tia minha, irmã de papai, que era mãe-de-santo. A casa de orixá dela ficava nas brenhas das matas de Macuco, mas ela tinha casa de morada onde a gente vivia. Mejigã tava fazendo um remendo numa saia. Ela, mesmo velha, ainda costurava. Na mão, porque naquele tempo nem se falava em máquina de costura.
>
> Aí, o neguinho correu e invadiu a casa de Mejigã, gritando misericórdia. Com o susto, Mejigã se levantou, querendo saber do que se tratava. Já o Suarez invadia também a casa, porta adentro,

[20] Informação verbal sob forma de narrativa fornecida por Maria Mercês do Carmo (1907-1971), no Pontal, Ilhéus, Bahia, no ano de 1959.

> agarrando o neguinho que se escondia atrás da saia de Mejigã. Foi aí que aconteceu. Mejigã levantou a mão pro homem e disse umas palavras em nagô. O homem ficou tonto, foi lá e veio cá, rodou e caiu no meio da sala, com a fala embolada. Mejigã chamou a vizinhança e os homens carregaram Suarez nos braços. Mejigã disse, naquela fala meio embolada dela, tudo misturado com nagô. "Prele prendê. Preto sê gente tomém". Aquilo que era uma preta de força, de axé. Por isso ela é a nossa raiz[21].

Tanto assim que essa frase terminou se constituindo num bordão da família. Quando um de nós se dava mal numa empreitada qualquer, sempre havia um para afirmar: "Prele prendê. Preto sê gente tomém!" Isto é: Para ele aprender. Preto é gente também!

Essa narrativa demonstra que Mejigã passou pelo vilipêndio da escravidão, tal qual todos os cativos, mas não deixou que o ódio comandasse as rédeas do seu viver. De outra sorte, também se evidenciam outras qualidades de Mejigã: aparentemente, sua presença provocou um desconforto tão grande ao homem perseguidor da criança negra, a ponto de ele ter desmaiado. Isso, no entanto, poderia ter sido mera coincidência.

Tia Rosa era a mais reservada de todas as irmãs. Um dia, ela e eu estávamos sob a mangueira do quintal de nossa casa e Tia Rosa terminou por derramar o con-

---

[21] Informação verbal sob forma de narrativa fornecida por Adelaide Maria do Carmo (1913-1958), no Pontal, Ilhéus, Bahia, no ano de 1958.

teúdo de uma caixa que ela estava remexendo. De dentro da caixa, caiu uma espécie de vasilhame de barro. A tampa se abriu e uns búzios da costa se espalharam sobre a esteira. Então perguntei: "Tia, a senhora também sabe jogar búzios?" Tal pergunta ensejou uma das mais belas narrativas que eu ouvi, como resposta. Pelos conteúdos apresentados, vale transcrevê-la:

> Ah, menino que tudo quer saber. Mas tá no seu direito. Você é o escolhido pra ser o continuador da nossa força. Pena que não sei se estou mais viva, quando chegar esse tempo... Aprendi jogar búzios com Tia Luzia e ela aprendeu com Vó Mejigã. Eu sou muito calada. Vivo quieta no meu canto, mas aprendi um bocado de coisa. Agora, não posso andar falando. Sou cabeça de Xangô e meu orixá lança fogo pela boca, quando fala. Mesmo, o falador passa mal. Os brancos tão aí mesmo, pra aprender o que é nosso, fingindo que "combate". Dizem que o que a gente sabe não tem valor, mas usam, quando precisam. Na casa de orixá de Tia Luzia, mesmo, vai é branco, assim, às escondidas. Quando eles têm um filho que vira ladrão ou uma branca que descobre o marido com rapariga, vão tudo em busca de Tia Luzia, pra ela dar jeito. Por isso, é preciso muito cuidado com o que se fala. Olho viu, boca piu. Eu aprendi, mas nunca quis trabalhar nessas coisas. Vó Mejigã, sim. Era uma mestra com os búzios na mão. Via de tudo. Deixava a pessoa de queixo caído. Ela era a nossa raiz. Era, não; é. Foi ela quem trouxe este saber da África. Foi cativa no Engenho de Santana, depois se libertou. Morreu velhinha, velhinha, com muito mais de cem anos e não tomou desgosto nunca. Zelava pelas coisas dos "encantados". Não tinha revolta, mágoa, nada disso. Foi ela quem explicou a Tia Luzia como eram os búzios e o que eles dizem. Mulher sabida, aquela. Tinha força, tinha axé. Por isso, a herança dela não pode ser desperdiça-

da. Sem essa herança, nós, da família, não somos ninguém. Agora, quanto ao jogo, né? Os búzios pertencem a Oxum. Mas ela fez uma barganha com Exu. Vou te contar:
Um dia, Oxum tava no remanso do rio, assim, largada, meio enjoada de ser a responsável pelas respostas que deviam ser dadas ao povo humano. E o povo trazia pra ela tudo quanto era espécie de pergunta. Olhe, era tanta agonia, que só vendo: demanda, separação, usura, inveja, perguntas sem cabimento, essas bestagens de gente.
Quando ela tava assim, bem de seu, ouviu umas pisadas. Levantou as vistas e lá tava Exu, todo prosa. Foi logo dizendo:
– Salve, Senhora, Dona dos Búzios! Que tá fazendo assim, toda jururu?
Aí, Oxum, que é muito sabida, se cercou logo de todo cuidado, pois Exu não bate prego sem estopa. Interesseiro que ele só. Aí, Oxum disse:
– Eu?! Tô aqui, pensando em como passar o meu poder pra alguém. Você sabe: eu tenho o poder de responder no jogo-de-búzios.
Aí, Exu mordeu a isca. Quis saber disso direitinho. Oxum explicou tudo a ele. Então, Oxum propôs a ele uma troca. Ele ficar com o poder de responder às perguntas no jogo. Em compensação, ficava também com o direito de ser servido em primeiro lugar, em qualquer ocasião. Exu respondeu que topava. Fizeram um ebó e tudo ficou sacramentado. Oxum mergulhou nas águas do rio e Exu desapareceu na estrada.
Tempos depois, Oxum tava se embelezando ao pé da cachoeira. Aí, foi quando surgiu Exu, todo apressado e agoniado. Foi dizendo assim:
– Salve, Senhora, Dona das Águas. Vim pra gente desfazer o trato. Esse negócio de atender perguntas no jogo é uma embrulhada que não acaba nunca mais...
Oxum disse assim:
– Salve, Senhor das Estradas. É... Fizemos um trato... Mas agora, é tarde. Um ebó de troca foi feito.

> (É por isso que o povo de orixá sabe fazer troca. Olhe, meu filho, se troca até de cabeça, depende de saber fazer. Vou te ensinar como se faz uma troca de cabeça...)
> Quando Oxum acabou de falar, deu um mergulho e sumiu dentro das águas do poço. Exu, então, resolveu ir se queixar a Olorum, o Todo Poderoso. Olorum mandou chamar Oxum. Botou os dois frente a frente. Cada um contou sua parte. Aí, Olorum deu a sentença, dizendo:
> – Vocês dois fizeram um trato. Agora é tarde: o trato foi selado. O que está feito, está feito. Palavra dada, destino empenhado. Agora é tarde... Afinal, Exu, você sempre quis ser considerado *O Maior* em tudo. Pois fique sabendo: Os grandes são cativos de sua grandeza.
> Tá vendo só você como são as coisas? Mas essas coisas não se diz, não se fala. Pois é... Vó Mejigã sabia de tudo isso. Mas quando chegar seu tempo, você vai ficar sabendo também. Na vida, eu sou sua tia. Mas ao mesmo tempo, você é meu pai. Quem carrega o que você carrega é pai. Agora, prepare seus ombros, porque a carga é pesada[22].

Muda-se a narradora, mas três enfoques perduram: Mejigã se erigiu como um marco, face o seu saber; as relações entre brancos e pretos e o saber religioso, preservado pela família. Uma outra narrativa marcante, eu ouvi de Tia Alice. Depois de casada, ela passou a morar no km 13 da estrada Ilhéus-Itabuna[23]. Costumava,

---

[22] Informação verbal sob forma de narrativa fornecida por Rosa Maria do Carmo (1911-1953), no Pontal, Ilhéus, Bahia, no ano de 1952.

[23] Este local, num passado mais distante, foi palco de tragédias, tocaias e assassinatos diversos e, por isso mesmo, terminou por ser tomado como um lugar não recomendável para se viver, em face da memória que a população local conservou. Do que se sabe, ainda não há estudos historiográficos sobre tal tema. Há, no entanto, um conto ambientado naquelas paragens. Cf. PÓLVORA, 1980, p. 25-36.

porém, vir visitar os parentes constantemente. Um dia, eu perguntei a ela, por que ela morava longe das outras tias. E ela começou:

> Ah, meu filho! É uma história longa, muito longa. Mas morar longe não significa deixar de gostar das pessoas. Não vê como eu costumo vir aqui sempre? Olhe, um dia, eu trabalhava na cozinha de um coronel. Eu tava dando lustro na prataria. Era prato e bandeja que não acabava mais. Esse povo não é como a gente que usa vasilha de barro... Então, tinha um bocado deles conversando na sala. De onde eu tava, dava pra ouvir tudinho. Sabe como é: a gente preta e pobre não tem o direito de ficar na sala. Tavam conversando sobre esse negócio de preto, de branco, de cativo, de quem manda em quem. No meio da conversa, o coronel disse assim:
> – Eu mesmo, tenho um bisavô que era africano. Uma bisavó que era índia, presa no mato. Mas eu não quero saber dessas heranças comigo. Minha herança é o cacau. Plantar, colher, vender. Isso que é o bom. E melhor que isso é o dinheiro que isso rende. Eu mesmo, quando tiver no ponto, vou mandar meus filhos homens pra fora, pra estudar, sair desse meio miúdo dessa pretalhada, de tanto "caboco" matuto.
> Sabe quem era esse bisavô africano de quem ele tava falando? Leocádio! Aquele que foi pai de Maria Figueiredo, filha de Mejigã. Mal sabia ele que ele era um parente meu. Não por parte de Mejigã. Avemaria! Como era rico, ninguém era doido pra falar nisso... Ele não quer saber das raízes, nem nós queremos saber dele.

Aí, eu fiquei pensando... Com a gente, é tão diferente. Foi Vó Mejigã quem ensinou aos meus mais velhos. Gente é tudo igual. E é muito importante a gente honrar a memória dos que já se foram. Saber quem foi avô, avó, bisavô, bisavó... Nós mesmos sabemos de tudo de nossos mais velhos. A nossa

> raiz é Vó Inês Mejigã. Ela veio da África, foi cativa no Engenho de Santana. Cabeça de Oxum, a Mãe das Águas. Depois dela, Vó Maria Figueiredo. Aí, veio meu pai Ulisses e depois, eu. Eu sou devedora de tudo a eles. Já se foram pra o *orun*, mas de onde estão, tão vendo tudo. Deus me livre de não saber quem foram meus mais velhos e muito menos de renegar a memória deles. Isso é coisa de bicho, meu filho. Gente tem que saber dessas coisas. Se não, não vale a pena ser gente. Avemaria, de um dia eu renegar Mejigã e a herança dela. Sou preta, sou pobre, mas sou de outra família. Tenho raiz. Dinheiro, luxo, grandeza, essas coisas, quando a gente morre, deixa tudo aí. Tenho orgulho dos meus mais velhos, da minha cor. Obaluaiê, *atotô*!,[24] é meu pai e não vai me deixar ao desamparo. Cacau? Minha mãe Hermosa era filha de um branco que tinha era dinheiro e cacau. Não herdou nada, porque não era filha do casal. Meu pai também já teve cacau. Meus tios também. E no que deu? Os brancos ricos tomaram tudo. Nem por isso, a gente morreu de fome. O Engenho de Santana se acabou. Mas acabaram a injustiça só no papel[25].

Qualquer comentário adicional vai deixar essa narrativa conspurcada. Essas narrativas curtas eram sempre repetidas. A repetição fazia parte também do ideário da família. Era necessário repetir, vezes sem conta, para que a memória permanecesse integrada nos mais novos. Àquela época, éramos vários primos, pois minhas tias e

---

[24] Saudação a Obaluaiê, orixá dono da Terra, muito respeitado entre os nagôs.

[25] Informação verbal sob forma de narrativa fornecida por Alice Maria do Carmo (1914-1955), no Pontal, Ilhéus, Bahia, no ano de 1950.

tios tinham vários filhos. Uns, como eu, tinham muito interesse em ouvir. Outros, não agiam assim. Na minha geração, uma inversão aconteceu: os meninos eram muito mais atentos que as meninas. Tanto é assim que eu e meu irmão[26] temos o domínio dessa memória. Minhas primas, nem tanto assim. Enquanto isso, na geração de minha mãe, as mulheres relatavam a memória e os homens ficavam calados.

Em mim, uma particularidade aconteceu: minha memória foi treinada de modo especial. Isso se deveu ao fato de, na minha geração, eu ter sido o escolhido para ser portador do conhecimento sobre os orixás. Cada um dos parentes mais velhos incumbiu-se de me transmitir um aspecto. A dança, a música, os ritmos, os cânticos, os textos recitativos, as folhas, as obrigações, os rituais... Lembro-me bem como Tia Jovanina me ensinava. Ela me levava para a mata e percorria determinado trecho comigo. Mostrava-me plantas, dizendo o nome delas, tanto no conhecimento popular, quanto no conhecimento dos nagôs. Explicava para que a folha servia, seu emprego medicinal e litúrgico. Depois, retornávamos pelo mesmo trecho e ela ia me mostrando, outra vez, as mesmas plantas e me perguntando seus nomes e seus usos.

De vez em quando, uma das tias me fazia perguntas do tipo: "Você já sabe por que Mejigã é a nossa raiz?" "Por que a gente é ijexá?" "Já sabe como se comportar,

[26] Reinaldo do Carmo Póvoas (67), de nome africano Zamayongo, um dos fundadores do Ilê Axé Ijexá, onde exerce o cargo de Ogã Axogum.

quando estiver labutando com o axé?" "Já sabe por que a gente é diferente dos brancos?" E quando eu titubeava, as narrativas vinham à tona, até mesmo aquelas que eu já sabia de cor e salteado.

A escrava sacerdotisa

Na cultura ilheense, em sua formação, ao longo do tempo, a mulher sempre foi uma subalterna e, quase sempre, relegada às prendas do lar. Isso, no entanto, era próprio de qualquer sociedade àquele tempo e, ainda hoje são muitos os focos de tal comportamento no Ocidente. Se uma ou outra mulher escapuliu de tal destino, fica por conta de personalidades indomáveis. Isso não quer dizer que em Ilhéus nunca houve mulheres brilhantes. Ao contrário: houve aquelas que conseguiram romper esse círculo de força e aprisionamento. Quanto à mulher negra, até a segunda metade do século XIX, seu lugar estava definido por antecipação, com a marca registrada de escrava. Mesmo a mulher negra alforriada não saía do desprestígio. Sobre ela, recaía, além da subalternidade ao homem, o peso de ter sido escrava ou descendente de escravos. Todas as variações de papéis desempenhados pela mulher negra ou afrodescendente, de um modo ou de outro, estavam ligadas ao serviço doméstico ou da lavoura. Só muito mais tarde, esse quadro começou a sofrer alguma alteração.

O fato de ser mulher não isentava a escrava da estafa e do rigor das tarefas pesadas, dos mesmos tipos de castigos infligidos ao homem. Às vezes bem piores, se

fosse bela e amante dos senhores. A essas, de um modo geral, as sinhás condenavam ao suplício. Ela vivia sempre em desassossego, sob a eterna ameaça de separar-se de seus filhos. Cabia ao senhor de engenho decidir se e quando separá-la de seus rebentos. Muitas delas perderam seus filhos, porque eles foram vendidos para outros senhores e nunca mais elas sabiam do destino deles.

Quanto à vida na lavoura, seja nos engenhos ou nas fazendas de cacau, tarefas estafantes recaíam sobre a escrava. Mesmo aquelas que seus senhores alocavam no serviço doméstico de suas residências, ou ainda as que eram destinadas ao ganho, todas elas levavam uma vida de trabalho estafante.

Na verdade, nem durante, nem após a escravatura, houve segregação racial entre negros e brancos no Brasil, tal qual aconteceu em outros países, a exemplo da África do Sul e dos Estados Unidos. Ambos coexistiam nos mesmos espaços. Isso levou muitos a uma interpretação de verdadeira *democracia racial*. Em relação ao período escravocrata, no entanto, tal fato não resistiria a uma análise mais atenta; o simples fato de negros e brancos circularem pelas mesmas ruas e praças da cidade, não impedia uma espécie de muro invisível que os separava, no campo da distribuição da renda, do acesso à escola, moradia, lazer, saúde e práticas religiosas. A única prática pública religiosa permitida era a católica. Para além disso, restavam os encontros para celebração de rituais religiosos nos esconsos das matas.

Aos escravos, ex-escravos e seus descendentes não coube reunirem-se em associações religiosas católicas. Pelo menos não se sabe de registros sobre isso, em Ilhéus

e na Região, organizadas por negras, escravas ou libertas. Em tal sentido, na região em apreço, outros contextos não foram propícios para isso acontecer. Em relação a Salvador e Cachoeira, por exemplo, houve fatores que propiciaram a existência evidente de sociedades católicas, formadas não só por ex-escravos, mas também por seus descendentes. Tal qual acontecia em todo o território nacional, as práticas religiosas que não fossem as católicas eram combatidas e perseguidas. E em relação aos negros escravos, ex-escravos e seus descendentes não foi diferente. Em alguns lugares isso se deu até com muito mais ênfase. Tal situação se prolongou até as primeiras décadas do século XX, e ainda na atualidade, em relação às religiões de matriz africana, continua o mesmo quadro.

Foi justamente nesse caldo de cultura que Mejigã foi imersa. Conforme acontece com a grande maioria dos negros na diáspora, trazidos a força para o Brasil, também não há registro do trajeto percorrido por Mejigã, da África para o Engenho de Santana. Pelo menos, minha mãe e minhas tias nunca fizeram alusão a isso. Não foi registrado se ela veio diretamente do continente africano, ou de outra localidade do Brasil, para o porto de Ilhéus. Sobre tal percurso, nunca ouvi referência alguma. Enquanto tal dado era desconhecido, ou silenciado – principalmente depois das leis que proibiam o comércio negreiro –, seus descendentes faziam questão de evidenciar, através dos relatos orais, que ela veio de Ilexá, cidade africana cujo povo é conhecido como ijexá. Em Ilexá, Mejigã foi sacerdotisa de Oxum. Vale ressaltar que Oxum pontifica em Ilexá, a sua cidade.

São escassas as informações disponíveis sobre o passado histórico da cidade de Ilexá. A respeito do que circula sobre ela, na atualidade, conforme *Sangosol*[27],

> Ilexá é uma cidade histórica, situada no estado de Osun (Oxum), localizado no sudoeste da Nigéria, cujo povo ficou conhecido como nação Ijexá. Localiza-se na interseção de Ilê-Ifé, Oshogbo e Akure. A cidade é uma das mais tradicionais da história do povo iorubá. Já chegou a ser a capital do reino de Oyó, nos tempos do império. E no século XIX, com a queda de Oyó, Ilexá se tornou sujeita a Ibadan. Das cidades e aldeias desta região da Nigéria, Ilexá é a maior, com uma população com mais de cem mil habitantes nos dias de hoje. É um centro agrícola e comercial, cujos principais produtos são o cacau, noz de cola, óleo de palma e inhame. Ilexá possui 18 escolas secundárias e também uma academia de educação do estado e tem um grau de unidade cultural e linguística que a distingue dos outros povos. A cidade tem rede de estradas que contribui para o sistema de esferas comerciais e ativa a distribuição de produtos dentro e fora da região.
> A parte meridional da região era uma floresta que se transformou numa área de produção de cacau e noz de cola. Na parte norte, há uma vasta plantação de inhame e milho, além de outros produtos que, além de serem consumidos, contribuem com o comércio com outras cidades importantes da área, inclusive Ilê-Ifé, Osogbo, Akure e, mais adiante, com Ibadan e Lagos, além das outras cidades da Nigéria. As estradas principais que ligam Ilexá com outras regiões são pavimentadas, mas também há lugares onde a estrada é de chão batido, o que dificulta a passagem, principalmente em dias de chuvas. Como em todas as comunidades iorubás, a maior parte dos comerciantes são mulheres. Elas são mulheres

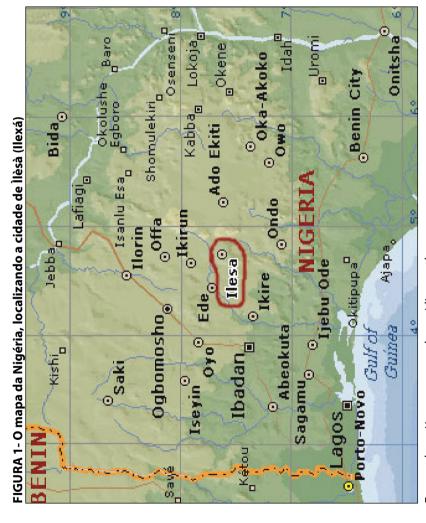
[27] A esse respeito, ver RITUAIS..., 2008.

> de negócio que operam pequenos empreendimentos. A cidade de Ilexá tem a maior esfera comercial na região. O mercado, localizado perto do palácio do Obá (rei), tem mais de mil comerciantes, que vendem por atacado e a varejo e ainda exportam seus produtos. Muitas pessoas de Ilexá são fazendeiras que praticam a horticultura, onde a terra é cultivada pelos homens, enquanto as mulheres se empenham no comércio. Plantam arroz, bananas e uma grande variedade de legumes. Algumas pessoas vão trabalhar fora da cidade, durante um período de tempo ou até se aposentarem e, quando retornam, investem em pequenas fazendas, tais como: viveiros de peixes, produção de frutas cítricas, produção de mel em pequena escala e outros empreendimentos econômicos, baseados em produção de comida.
>
> Há um grupo de pessoas que formaram organizações que enfocam projetos para o desenvolvimento das atividades da comunidade. Existe uma organização regional chamada Grupo de Solidariedade de Ilexá, que busca trazer membros de todas as comunidades para planejar, organizar e incentivar o desenvolvimento da região. Eles já publicaram várias ideias de desenvolvimento industrial em Ilexá que deram certo.

Esta é a Ilexá da atualidade. Certamente, muito diferente daquela, quando Mejigã fora aprisionada e trazida cativa para o Brasil, provavelmente, no final da segunda década do século XIX, numa guerra tribal. O fenômeno de captura, comercialização e translado dos escravos para o Brasil já foi muito bem tratado por Renato da Silveira[28], para ficar apenas com um dos mais completos.

---

[28] SILVEIRA, 2006.

FIGURA 1- O mapa da Nigéria, localizando a cidade de Ìlèsà (Ilexá)

Fonte: <http://www.sangosol.com/diversos,htm>.

A Ilexá de Mejigã é apenas uma mera referência nas narrativas de minhas tias. E não poderia ser diferente, tendo em vista que tais pessoas não eram escolarizadas. Descrição alguma se faz dessa cidade. Aliás, apenas uma alusão: foi de lá que Mejigã veio. E é nela que está o *locus* da ancestralidade de seus descendentes gerados no Brasil. Esse é um dado que se constitui em fundamento para a construção da identidade afro-brasileira da família.

É preciso levar em conta, no entanto, a ligação de Mejigã com Oxum. Ela era sacerdotisa de Oxum. Pelo menos, isso é reafirmado, constantemente, nos relatos orais de seus descendentes. Isso significa um lastro de dignidade e destaque na sociedade da qual ela foi extraída. Ilexá é a terra de Oxum.

A respeito do culto a Oxum na África, em relação a um tipo especial de sacerdotisa, Pierre Verger informa que a *Arugbá Òsun* (aquela que leva a cabaça de Oxum) é considerada pessoa sagrada, e o próprio rei inclina-se à sua frente[29]. É importante compreender tais dados, para alargamento da compreensão de Mejigã, enquanto mulher, negra e escrava no Brasil. Ela nasceu e se criou num contexto sociocultural religioso completamente oposto do Engenho de Santana. A partir dos dados fornecidos pelas narrativas das informantes, pode-se depreender que Mejigã, em Ilexá, era uma nobre; aqui, uma escrava perdida num fim de mundo. Sobre tais considerações,

---

[29] VERGER, 1981, p. 176.

vale lembrar Ildásio Tavares[30], quando afirma: “Boa parte dos africanos trazidos como escravos era de presos políticos, por lutas hegemônicas na África, e já pessoas de alto nível. Enquanto da Europa vinham degredados, da África vinham príncipes e princesas [...].” Vale, no entanto, considerar que “degredados”, majoritariamente, eram pessoas que, por independência, não agradavam aos governantes de Portugal e então eram exilados no Brasil. “Degredado” não é sinônimo de ladrão, malfeitor e outras classes consideradas deletérias. Entre outras classes de degredados estavam os judeus cristianizados.

Pelos cálculos de seus descendentes, principalmente de seu neto Ulisses, Mejigã deve ter nascido em Ilexá logo no início do século XIX. Teria chegado ao Brasil por volta dos 25 anos e, cinco anos depois, gerou sua única filha, Maria Figueiredo. Aos 25 anos, Maria Figueiredo se casou com Antônio do Carmo. Sete anos depois, nasceu Ulisses, que se casou aos 29 anos. Jovanina nasceu um ano após o casamento de Ulisses, em 1898. A data do nascimento de Jovanina passou a se constituir uma referência, quando os familiares precisavam atinar na precisão de uma determinada data. Assim, as tias datavam eventos: “Na grande enchente, Jovanina estava com 16 anos.” Cabia a quem ouvia o relato fazer os cálculos. Se Jovanina nasceu em 1898, 16 anos após, estávamos em 1914, ano em que se deu uma enchente avassaladora no Sul da Bahia. O nascimento de Jovanina se constituiu evento tão importante para a família, que lhe deram de

[30] TAVARES, 1996, p. 87.

presente um agulheiro de ouro, um almofariz de bronze e um colar africano, comprado na cidade da Bahia[31], formado por corais verdadeiros, que dava três voltas no pescoço de um adulto. Jovanina fora iniciada para ser a substituta de Tia Luzia que, por sua vez, aprendeu tudo com Mejigã, conforme informações fornecidas nas narrativas dos familiares.

Na minha juventude, eu ainda não tinha tido acesso à história oficial sobre o Engenho de Santana. Os livros nos quais eu estudava não faziam alusão alguma a isso. Então, minha curiosidade me levou a querer saber de datas. Perguntei sobre isso a Tia Jovanina. E ela narrou:

> Papai dizia assim. Aliás, ele nem foi cativo. Ele tava com 20 anos, quando o cativeiro acabou. Mas, quando ele nasceu, minha avó, Maria Figueiredo, era liberta. Papai era metido a gato-mestre. Era um dos poucos que sabia ler e contar. Dizia ele que, naquele tempo, cativo morria cedo. Não "guentava" o rojão de trabalho. Lá pelos 40 anos, morria tudo. Mas com Mejigã foi diferente. Ela morreu com muito mais de 100 anos. Na minha meninice, ela já tava bem velhinha. Olhe, ela ficou tão velha, tão velha, que esqueceu a língua brasileira. Ela contava que aconteceu o seguinte: lá, no Engenho, uma certa ocasião, ela ficou muito doente. De repente, ficou envelhecida, fraca e alquebrada. Então, todo mundo julgava que ela tava perto de morrer. Aí, ela saiu do cativeiro. Depois disso, em pouco tempo, ela recuperou a saúde. O corpo voltou ao que era antes. Ela se renovou, ficou forte

[31] Cidade da Bahia: como era conhecida naquela época a cidade de Salvador, capital do Estado.

> outra vez. Sabe gente cabeça de Oxum como é: de repente, a saúde volta. Foi Oxum quem fez aquilo, pra ela se libertar. E ela prometeu a Oxum labutar pra que o saber que ela trazia consigo fosse plantado nas terras onde ela era obrigada a viver. Ela ia plantar a herança de Oxum aqui. Depois desse acontecimento, ela viveu durante muitos e muitos anos de vida, ainda. Ela chegou a ponto de ver muitos de seus netos e bisnetos. Viu até tataraneto. Então, papai, seu avô Ulisses, calculava que Mejigã, botando no meio o tempo dela de cativa, ainda viveu em Ilhéus, entre 85 e 90 anos. Ela deve ter morrido, dizia papai, entre 110 e 115 anos. Eu tava mocinha, com meus 18 anos. Papai se baseava nos acontecimentos de Ilhéus, que Mejigã contava pra gente. Ela tinha uma memória que benza Deus. Me lembro que ela, mais ou menos, nos dois últimos anos de vida, não saía mais de casa. Tinha até uns esquecimentos e trocava os nomes da gente. A maioria dos netos morava longe. Por causa disso, Mejigã morreu sem conhecer toda a comandita de bisnetos e tataranetos que ela tinha. E quando ela morreu, o *axexé*[32] teve que ser escondido. Não se podia fazer as nossas coisas em público. Os brancos não deixavam. Era só permitido missa, novena, esses negócios da igreja. Ah, meu filho, a gente tem padecido muito[33].

Numa outra ocasião, expus para Tia Jovanina o meu interesse em saber como Mejigã conseguiu se libertar do cativeiro. Tia Jovanina, então, segredou informa-

[32] Palavra nagô que significa ritual fúnebre.

[33] Informações verbais sob forma de narrativa fornecida por Jovanina Maria do Carmo (1898-1983), no Pontal, Ilhéus, Bahia, no ano de 1969.

ções. Lembro-me de que, no momento em que ela ia começar a narrativa, antes de falar, olhou para um lado e outro da sala, para ver se havia alguém inconveniente de também ser receptor da informação. Só estávamos eu e ela. Então, ela narrou[34]:

> Na verdade, tem muito segredo aí, que todo mundo evitou falar. Se a gente falasse sobre isso, o segredo era desmanchado. Você sabe: o segredo traz a força. E ninguém podia saber disso. Era sobre a situação de Mejigã, como ela deixou de ser escrava. Olhe, menino, na verdade, todo mundo sabe que foi um golpe de Oxum. Você sabe: Oxum é dona do poço fundo e é lá onde o segredo dorme... Essa história quem sabia era Tia Luzia. Ela soube através da mãe dela, Maria Figueiredo, que era a única filha de Mejigã. Acontece que Mejigã ficou muito doente, mas muito doente mesmo. A notícia se alastrou que ela estava com doença do peito e todo mundo no engenho se afastou dela. Ficou magra, tísica, tossindo e com febre. Então, tiraram ela pra longe das casas. Mas tinha o mestre de açúcar. Corria de boca pequena o interesse dele por Mejigã, ninguém nunca soube contar isso direitinho. Então, ela passou a ser uma protegida dele. Sabe como é: paixão recolhida escolhe outros meios de se pronunciar... Aí, foi um tempo de muita coisa acontecendo no engenho: mudança de dono, escravo fugindo, feitor mais interessado nas negras do que no serviço. Aí, o engenho ficou assim, meio mambembe na administração. E Mejigã piorando, piorando, piorando. Foi aí que morreu uma outra escrava também de nome Inês. Que fez o mestre do açúcar? Espalhou a notícia

[34] Informações verbais sob forma de narrativa fornecida por Jovanina Maria do Carmo (1898-1983), no Pontal, Ilhéus, Bahia, no ano de 1969.

que Mejigã tinha morrido. Aí, menino, esse mestre do açúcar tirou Mejigã do engenho às escondidas. Mandou ela pra casa de uns parentes dele que eram forros. Levaram ela numa rede, numa noite de lua cheia. Dizia Tia Luzia que, quando os homens estavam atravessando um riacho, ouviram uns gemidos que vinha de debaixo dágua. Os gemidos foram ficando mais perto, eles aceleraram o passo e saíram de dentro dágua. Botaram a rede no chão e ouviram que Mejigã repetia os mesmos gemidos que saíam de dentro dágua. Acontece que a mulher de um dos homens entendia dessas coisas e se aproximou da rede. Você sabe: ainda hoje, ninguém quer saber de se aproximar de uma pessoa que esteja tísica. Mas a mulher tomou coragem. Viu que não era Mejigã; era Oxum manifestada nela. Falou em nagô, para a mulher, que entendeu tudinho. Depois, a mulher explicou: Ela não tem doença nenhuma. Oxum disse que ela vai ficar boa. O remédio dela é fazer um lambedor com cupim do chão, olho da rama de maxixe, flor de mamão macho e flor de calumbi. Todo dia, tomar a gema de um ovo, frita no mel de abelha. E se achar leite de jega preta, beber todo dia. Aí, levaram Mejigã e fizeram isso pra ela. Tempos depois, ela estava novinha em folha. Mas todo mundo ficou sabendo que ela tinha morrido. Depois disso, ela nunca mais usou o nome de Inês. Dizia que ela era Mejigã, cabeça de Oxum. O nome dela quer dizer *meji*, duas vezes, o dobro; e *gã*, aquilo que o povo chama de agogô. Ela tocava agogô muito bem. Parecia que ela tocava dois agogô de vez. É um nome de qualidade que ela recebeu depois de crescida. Mas a gente nunca ficou sabendo o nome que ela recebeu antes disso.

Quando o engenho se acertou, se fez uma confusão espalhada pelo mestre do açúcar, porque havia duas escravas com o nome de Inês. Aí, se soube que a Inês que estava doente tinha morrido. E a outra tinha fugido. Na verdade, quem morreu foi a outra. Aí, Mejigã passou muito tempo sem vir em Ilhéus. Ficou lá pras bandas

> do Engenho Velho, mata fechada. Só ia lá quem tinha negócio. Era o mundo dos bichos ferozes. Quem não conhecesse o caminho se perdia e era comido pelas onças. Foi naquela mata onde Tidulina fez a Aldeia de Angorô. Mas aí, já se trata de outra história, outra gente, o povo de Angola...
> Então, nosso povo sempre escondeu esta história de todo mundo. Diz apenas que Mejigã foi libertada. Mas na verdade, ela nunca teve carta de alforria, nem foi libertada com a velhice porque ficou imprestável. Mas é melhor a gente deixar isso quieto num canto. O que importa é saber que ela é a raiz do nosso axé.
> Viu só o que orixá faz? Mata, mas deixa vivo; deixa vivo, mas mata...

É interessante notar como sua filha Maria Figueiredo se apaga nas narrativas, enquanto Mejigã se avulta, mesmo depois de muito velha. Tudo leva a crer que a figura da mãe ofuscou a da filha. Mais tarde, quando Luzia, uma de suas netas, irmã de Ulisses, tornou-se mãe-de-santo, é que um outro vulto feminino passa a ser evidenciado.

Ora, considerando-se os cálculos de Ulisses, os 85 a 90 anos que Mejigã viveu em Ilhéus foram suficientes para ela desenvolver o trabalho, para cumprir sua promessa feita a Oxum: "labutar, pra que o saber que ela trazia consigo fosse plantado nas terras onde ela era obrigada a viver". Isso implicava fincar a memória do povo Ijexá, ensinar os fundamentos dos orixás a seus descendentes, elaborar a herança de axé de Oxum na nova terra e, principalmente, fazer os seus entenderem uma nova concepção do universo e da vida, para além dos paradigmas da cultura branca, de origem lusitana, que fundamentavam o caldo de cultura ilheense.

O saber de Mejigã, acima referido, chocava-se de frente com o viver no Engenho de Santana, que era estruturado em dois eixos: o trabalho e a imersão numa atmosfera católica. Santana, a avó de Jesus Cristo, pontificava naquele engenho. E a ela era dedicado o culto, cuja capela, conforme é corrente na historiografia regional, é a segunda mais antiga do Brasil, ainda de pé nos dias atuais.

Daí, a importância da direção que Mejigã deu a seus descendentes, no que diz respeito a crenças e práticas religiosas de matriz africana. A exemplo de outros ex-escravos, ela se dedicou a instruir sua filha Maria Figueiredo em um saber trazido de sua ancestralidade. E assim o fez através de um sistema de transmissão oral, secreto, circunscrito àqueles que são iniciados nos meandros das crenças de matriz africana. Tal saber diz de um outro sistema de valores, de um outro estar no mundo. Ainda que tolhida pelo sistema oficial, sufocada pela escravidão, a exemplo de outros negros e negras que sobreviveram à escravidão, ela conseguiu fazer com que as crenças oriundas da África não fossem esquecidas por seus familiares. Ela viveu imersa numa sociedade branca, cristã, católica e capitalista, mas seus ensinamentos ainda alcançaram a quarta geração.

Através das narrativas de suas bisnetas, podem ser inventariados traços marcantes de Mejigã, destacados sob a ótica de tais informantes:

1. A que veio da África e foi cativa no engenho de Santana. Ela é a nossa raiz. Ela veio de Ilexá.

2. Ela sabia das coisas e explicava tudo isso a gente. Foi batizada no Brasil com o nome de Inês Maria. Mas a gente só chamava ela pelo seu nome africano: Mejigã.

3. Todo mundo tomava a bênção a ela. Sabia tanto remédio de folha, de raiz, de casca de pau! Sabia preparar garrafada e fabricava umas pílulas com o leite da janaúba. Todo mundo pedia conselho de remédio a ela.

4. Quando isso tudo aconteceu, ela já tava quase com cem anos. Mas Mejigã não perdeu a fé. Nesse tempo, ela vivia com Tia Luzia, uma irmã de seu avô. Luzia era mãe de santo.

5. Mas a raiz tava com Mejigã. Ela veio da África, do povo ijexá.

6. Minha mãe contava que ela curava bicheira de um animal, apenas rezando o rastro do animal e os bichos caíam tudinho.

7. Um dia, um homem caiu na porta da nossa casa, num ataque de batedeira, aquele mal que faz a pessoa se bater e espumar. Pois Mejigã foi lá, desvirou o homem, tirou a camisa dele, virou pelo avesso e rezou. O homem voltou a si e nunca mais o mal atacou.

8. O orixá dela era Oxum, a Grande-Mãe. Oxum veio com ela da África, terra de Ilexá.

9. Ela sabia cuidar dos orixás e ensinou isso a todos nós.

10. Mejigã levantou a mão pro homem e disse umas palavras em nagô. O homem ficou tonto, foi lá e veio cá, rodou e caiu no meio da sala, com a fala embolada.

11. Mejigã disse, naquela fala meio embolada dela, tudo misturado com nagô.

12. Aquilo que era uma preta de força, de axé. Por isso ela é a nossa raiz.

13. Aprendi jogar búzios com Tia Luzia e ela aprendeu com Vó Mejigã. Vó Mejigã, sim. Era uma mestra

com os búzios na mão. Via de tudo. Deixava a pessoa de queixo caído. Ela era a nossa raiz. Era, não; é. Foi ela quem trouxe este saber da África. Foi cativa no Engenho de Santana, depois se libertou. Morreu velhinha, velhinha, com muito mais de cem anos e não tomou desgosto nunca. Zelava pelas coisas dos “encantados”. Não tinha revolta, mágoa, nada disso. Foi ela quem explicou a Tia Luzia como eram os búzios e o que eles dizem. Mulher sabida, aquela. Tinha força, tinha axé.

14. Vó Mejigã sabia de tudo isso.

15. A nossa raiz é Vó Inês Mejigã. Ela veio da África, foi cativa no Engenho de Santana. Cabeça de Oxum, a Mãe das Águas.

16. Daí em diante, ela não foi mais Inês; ficou apenas seu nome africano.

Não foi apenas o seu saber religioso africano que a fez erigir-se modelo a ser seguido por seus descendentes. Também e, principalmente, sua capacidade de perpetuar saberes. De uma resistência singular, viveu uma vida centenária e, nos dizeres das informantes – suas bisnetas –, não se deixou contaminar pelo sentimento de revolta, ou pelo desgosto. Construiu-se solidamente, a ponto de, na velhice, segundo as depoentes, tornar-se respeitada e considerada.

Os fragmentos de narrativas, acima destacados, revelam: ainda que tenha passado pelo cativeiro – e, talvez, por isso mesmo –, Mejigã não abandonou suas crenças. Em tal sentido, grande parte de seus descendentes lhe atribue *status* de fundadora de um clã. Também lhe rende o tributo da memória, no seu entender, por ensinamentos que lhe permitiram sobreviver a uma variada sorte de dominação.

Conforme as informações implícitas nas narrativas acima apresentadas, os valores dos ensinamentos de Mejigã revelam a força do ideário religioso nagô, que fazia parte de suas crenças, desde os tempos em que ela foi sacerdotisa em Ilexá.

Por sua resistência, Mejigã conseguiu que seus descendentes conservassem o saber que ela transmitiu. E foi além: sua família aprendeu com a velha sacerdotisa também a perpetuar uma compreensão e uma interpretação do universo e da vida para além do paradigma oriundo da Ibéria. Os fragmentos de narrativas, relacionados a seguir, demonstram que a cultura africana e a ancestralidade, não valorizadas pelo branco, também já se constituíam formas de superação da escravidão, entre os netos de Mejigã:

1. Nós somos os ramos. Vocês, dessa nova geração, são os frutos. Depois vão chegar as sementes.

2. Por isso, a gente é tudo ijexá. É a nossa nação. A gente tem o sangue dela e do povo dela nas veias. É por isso que a gente não deve fazer obrigação de cabeça em angola. Só no ijexá. Só deixe alguém botar a mão na sua cabeça, se for ijexá. Outra nação, não. Vai melindrar o axé.

3. Por isso a gente deve tratar Oxum com toda reverência. Quando ela pegava Mãe Mejigã, dizia que alguém dos descendentes ia ser chamado pra fundar uma Casa de Ijexá. Quando o tempo chegasse, todos iam saber. E nessa dita Casa, a raiz de Mejigã ia ser plantada. Os nomes de Oxum e de Mejigã iam ficar pra toda a vida.

4. Por isso, a gente tudo é ijexá.

5. Por isso os brancos não “venceu” a gente. Nunca esqueça isso: honre a memória dela.

6. “Prele prendê. Preto sê gente tomém”.

7. Os brancos tão aí mesmo, pra aprender o que é nosso, fingindo que “combate”.

8. (Os brancos) Dizem que o que a gente sabe não tem valor, mas usam, quando precisam. Na casa de orixá de Tia Luzia, mesmo, vai é branco, assim, às escondidas. Quando eles têm um filho que vira ladrão ou uma branca que descobre o marido com rapariga, vão tudo em busca de Tia Luzia, pra ela dar jeito. Por isso, é preciso muito cuidado com o que se fala. Olho viu, boca piu.

9. Por isso, a herança dela não pode ser desperdiçada. Sem essa herança, nós, da família, não somos ninguém.

10. Na vida, eu sou sua tia. Mas ao mesmo tempo, você é meu pai. Quem carrega o que você carrega é pai. Agora, prepare seus ombros, porque a carga é pesada.

11. Foi Vó Mejigã quem ensinou aos meus mais velhos. Gente é tudo igual. E é muito importante a gente honrar a memória dos que já se foram. Saber quem foi avô, avó, bisavô, bisavó...

12. Deus me livre de não saber quem foram meus mais velhos e muito menos de renegar a memória deles. Isso é coisa de bicho, meu filho. Gente tem que saber dessas coisas. Se não, não vale a pena ser gente. Ave Maria, de um dia eu renegar Mejigã e a herança dela. Sou preta, sou pobre, mas sou de outra família. Tenho raiz. Dinheiro, luxo, grandeza, essas coisas, quando a gente morre, deixa tudo aí. Tenho orgulho dos meus mais velhos, da minha cor.

13. Minha mãe Hermosa era filha de um branco que tinha era dinheiro e cacau. Não herdou nada, porque não era filha do casal.

14. O Engenho de Santana se acabou. Mas acabaram a injustiça só no papel.

15. O que importa é saber que ela é a raiz do nosso axé.

Esses enunciados dizem de como um grupo socialmente excluído conseguiu construir uma versão própria de um saber e de um estar no mundo que se chocava de frente com os valores instituídos pela sociedade mais ampla. Considerando que a matriz disso tudo foi uma mulher, preta e escrava, numa época em que tais atributos eram indicativos de desprestígio, podemos afirmar que a sacerdotisa sobrepujou a condição de escrava que, um dia, Mejigã foi obrigada a assumir. Nos ensinamentos, porém, uma revelação: se a escravidão foi um sistema cruel, por mais cruel que tenha sido, seu poder não teve forças para domar a velha sacerdotisa, nem muito menos para apagar as ideias nagôs.

Uma voz rompe o silêncio

Jaime Rodrigues[35] afirma:

> Durante trezentos anos, cerca de 3,5 milhões de africanos de diferentes etnias, culturas e línguas foram trazidos como escravos para o Brasil. Diante de uma cifra tão impressionante, podemos acreditar que os africanos fossem apenas números, desprovidos de individualidade, voz, vontade e ação. Não devemos nos enganar:

[35] RODRIGUES, 2008, p. 1.

> eram homens, mulheres e crianças que, na opressão a que estavam submetidos, experimentaram situações e delas tiraram lições que, muitas vezes, nós só podemos imaginar.
> Para os historiadores e os interessados em conhecer essas experiências, é difícil encontrar rastros. Os milhões de africanos escravizados deixaram poucos relatos a partir de seus pontos de vista. Alguns escreveram memórias e outros contaram suas agruras em processos judiciais. No Brasil do século XIX – como decerto em outras épocas mais familiares ao leitor –, muitas leis eram cumpridas apenas parcialmente; duas delas (que proibiram o tráfico em 1831 e em 1850) obrigavam os juízes a ouvir os depoimentos dos escravos encontrados nos navios que faziam o contrabando, mas quase nunca os magistrados se deram a esse trabalho.

Entendo que a dificuldade acima referida alude a questões relativas à procura dos rastros em lugares onde eles não estão. Na realidade sociocultural ilheense, por exemplo, não é costume ouvir os mais velhos, principalmente os iletrados, e não há a sedimentação do hábito de se tomar a oralidade como veiculadora de registros históricos. O Ocidente é greco-romano e somos romanos em tudo. Por isso mesmo, Ilhéus construiu seu sistema educacional, exclusivamente, acreditando na palavra escrita. O que não estivesse sob o domínio da escrita não valeria receber crença. Isso era agravado quando a palavra tinha como fonte negros, escravos, ex-escravos e seus descendentes. Por causa disso mesmo, somente a história dita oficial permaneceu.

É verdade que os escravos, ex-escravos e seus descendentes não deixaram relatos escritos. Há, porém, relatos orais cujos fragmentos ainda são preservados.

É justamente por isso que me predispus ao registro do que sei.

Acontece que somos um povo profundamente marcado pelo preconceito e queremos ser portadores de uma cultura uniforme, de origem ibérica. Aceitamos os produtos da cultura brasileira, resultantes de sua origem miscigenada: a música, a dança, a culinária, a festa. Quando se fala em reconhecer a legitimidade de seus elementos formadores, negros e índios são empurrados para o fundo da negação. Segundo Hebe Maria Mattos[36], no entanto,

> A contínua chegada de homens e mulheres de diferentes povos da África, com suas tradições culturais específicas, marcaria para sempre as formas de religiosidade e musicalidade que se desenvolveriam no país.

Se há uma marca que fica para sempre no país, cumpre enxergar também que tal marca nem sempre é aceita e reconhecida em sua legitimidade. É por isso que a história oral, saída das narrativas de escravos, ex-escravos e seus descendentes, é tão importante. As narrativas não conseguiram o *status* de legítimas e, por isso mesmo, não foram registradas pelas oficialidades. Reconhece-se o escravo como força de trabalho, mas negam-lhe o direito de construtor da história. Admitir o contrário será admitir que um outro conhecimento, tão legítimo quanto o do branco, também explica o universo e a vida por outro viés.

---

[36] MATTOS, [200-], p. 1.

Ainda não vão longe os festejos dos 100 anos da imigração japonesa. As solenidades envolveram desde o Presidente da República a pessoas simples do povo. A mídia ofereceu ampla divulgação aos eventos em comemoração à data. Enquanto isso, outros povos que construíram esta nação continuam sendo esquecidos, a exemplo dos índios e dos negros, e a memória é varrida para os esconsos da história.

Conforme afirma Jaime Rodrigues[37], na epígrafe que recobre esse texto, "podemos escutar a voz rouca e distante dos escravos traficados em outros sinais e até mesmo nos silêncios". Escutemos, pois, a voz de Mejigã, em outros sinais, os resguardados num terreiro de candomblé, em silêncios preservados no Ilê Axé Ijexá, tão bem estudados pela Professora Marialda Jovita Silveira[38], em seu livro *A educação pelo silêncio: o feitiço da linguagem no candomblé*, e pela Professora Maria Consuelo Oliveira Santos[39], em sua Dissertação de Mestrado, *A dimensão pedagógica do mito: um estudo de caso no Ilê Axé Ijexá*, talvez os únicos registros escritos sobre tal assunto, em todo esse tempo de história regional do Sul da Bahia. Elas caminharam pelo viés da Educação.

Tudo isso pode nos ajudar a entender melhor o que houve em Ilhéus, no Engenho de Santana. Ali, mesmo sob o regime da escravidão, uma escrava se fez sujeito de sua própria vida. Assim, também é possível entender um

---

[37] RODRIGUES, 2008.
[38] SILVEIRA, 2003.
[39] SANTOS, 1997.

outro fundamento: para resgatar a verdade histórica sobre os negros escravos e seus descendentes em Ilhéus, é preciso compreender que o conjunto dos escravos nunca foi uma massa homogênea. Embora os negros tenham sido tratados com desumanidade, isso não os fez deixar de ser humanos. Por isso mesmo, nem todos os escravos e ex-escravos serão lembrados, ainda que seus nomes constem de algum documento cartorial. Da mesma forma, nem todos os escravos e ex-escravos serão esquecidos, ainda que não se encontre nenhum documento escrito sobre eles. Mejigã pertence a esse último conjunto, uma vez que seus familiares cuidaram para que ela fosse lembrada através de sucessivas gerações, recontando sempre as narrativas sobre ela, preservadas na memória.

Referências

AMADO, Jorge. **São Jorge dos Ilhéus**. 52. ed. Rio de Janeiro: Record, 1999.

______. **Os pastores da noite**. Rio de Janeiro: Martins, [20--].

ASMAR, Selem Rachid. **Sociologia da Microrregião Cacaueira**. Itabuna: Itagrafe, 1983.

BARBOSA, Carlos Roberto Arléo. **Notícia histórica de Ilhéus**. Rio de Janeiro: Cátedra; Ilhéus: Prefeitura Municipal de Ilhéus, 1981. (Edição comemorativa do centenário de sua elevação a cidade).

BARROS, Francisco Borges. **Memória sobre o município de Ilhéus**. 3. ed. Ilhéus: Editus, 2004.

BRANDÃO, Arthur; ROSÁRIO, Milton. **Estórias da história de Ilhéus**. Ilhéus: Edições SBS, 1970.

CAMPOS, João da Silva. **Crônica da Capitania de São Jorge dos Ilhéus**. 3. ed. Ilhéus: Editus, 2006.

COSTA, José Pereira da. **Terra, suor e sangue; lembrança do passado**: história da Região Cacaueira.Salvador: Empresa Gráfica da Bahia, 1995. Edição póstuma.

DIAS, Marcelo Henrique; CARRARA, Ângelo Alves (org.). **Um lugar na história**: a capitania e comarca de Ilhéus antes do cacau. Ilhéus: Editus, 2007.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Lembrar escrever esquecer**. São Paulo: Ed. 34, 2006.

MACHADO, Maria Helena. Ecos da escravidão. São Paulo: SESC, [200-]. **Revista E**, n. 44, [200-]. Disponível em: <http://www.sescsp.org.br/sesc/revistas/revista_link.cfm?Edicao_Id=108&Artigo_ID=1043&IDCategoria=1190&reftype=2#>. Acesso em: 23 jun. 2008.

MAHONY, Mary Ann. Instrumentos necessários: escravidão e posse de escravos no sul da Bahia no século XIX, 1822-1889. **Revista Afro-Ásia**, Salvador, n. 25-26, p. 95-139, 2001. Anual.

MALTIEIRA, Jorge. **Yayá Bahia meu bem**: legendas dos séculos. São João d'Elrei: Gráfica Editora Lord, 1968. v. 1.

MARCIS, Teresinha. **Viagem ao Engenho de Santana**. Ilhéus: Editus, 2000.

MATTOS, Hebe. Maria. Ecos da escravidão. São Paulo: Portal Sesc, [200-]. **Revista E**, n. 44, [200-]. Disponível em: <http://www.sescsp.org.br/sesc/revistas/revista_link.cfm?Edicao_Id=108&Artigo_ID=1043&IDCategoria=1190&reftype=2#>. Acesso em: 23 jun. 2008.

MENESES, Ulpiano Toledo Bezerra de. A história, cativa da memória? Para um mapeamento da memória no campo das Ciências Sociais. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, n. 34, p. 9-23, 1992. Anual. Disponível em: <http://www.ieb.usp.br/revista/revista034%5Crev034ulpianomenezes.pdf>. Acesso em: 13 set. 2010.

MENEZES, Edmílson; DONATELLI, Marisa (org.). **Modernidade e a ideia de História**. Ilhéus: Editus, 2003.

MUNANGA, Kabengele (org.). **O negro na sociedade brasileira**: resistência, participação, organização. Brasília, DF: Fundação Palmares/MinC, 2004. (História do negro no Brasil, 1).

OGUN, Pai Agnaldo de. **Nações**. [S.l.]:Tripod, [200-]. Disponível em: <http://alexandre-nakama.tripod.com/>. Acesso em: 22 ago. 2008.

PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do candomblé**: história e ritual da nação jeje na Bahia. 2. ed. rev. Campinas: Editora da UNICAMP, 2007.

PESSOA, Mário de Castro. **No tempo de Mário Pessoa**: administração do Dr. Mário Pessoa da Costa e Silva, como intendente e prefeito de Ilhéus, 1924-1927; 1938-1942. [S.l]: Edição da família do autor, 1994.

PÓLVORA, Hélio. **Massacre no km 13**. Rio de Janeiro: Andares; Brasília, DF: INL, 1980.

PÓVOAS, Ruy do Carmo. **Da porteira para fora**: mundo de preto em terra de branco. Ilhéus: Editus, 2007a.

______. **Do Engenho de Santana ao Ilê Axé Ijexá**: trajetória de um terreiro. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES, 2007, João Pessoa. **Palestra**... João Pessoa: Universidade Federal da Paraíba, 2007b.

REIS, João José; SILVA, Eduardo. **Negociação e conflito**: a resistência negra no Brasil escravista. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

RIBEIRO, André Luís Ribeiro. **Família, poder e mito**: o município de S. Jorge dos Ilhéus (1880-1912). Ilhéus: Editus, 2001.

RISÉRIO, Antonio. **A utopia brasileira e os movimentos negros**. São Paulo: Ed. 34, 2007.

RITUAIS da Nação Ìjèsà. [S. l.: s.n., 200-]. Disponível em: <http://www.xangosol.com/diversos.htm>; <http://alexandre-nakama.tripod.com/html/nacoes.html>. Acessos em: 23 jun. 2008, 23 ago. 2008.

RODRIGUES, Jaime. Ecos da escravidão. São Paulo: Portal Sesc, [200-]. **Revista E**, n. 44, [200-]. Disponível em: <http://www.sescsp.org.br/sesc/revistas/revista_link.cfm?Edicao_Id=108&Artigo_ID=1043&IDCategoria=1190&reftype=2#>. Acesso em 23 jun. 2008.

SALES, Fernando. **Memória de Ilhéus**: edição comemorativa do centenário de sua elevação a cidade. 2. ed. São Paulo: GRD; Ilhéus: Prefeitura Municipal de Ilhéus, 1981.

SANTOS, Maria Consuelo Oliveira. **A dimensão pedagógica do mito**: um estudo no Ilê Axé Ijexá. 1997. Dissertação (Mestrado em Educação)- Universidade Federal da Bahia, Salvador; Universidade Estadual de Santa Cruz, Ilhéus, 1997.

SCHWARTZ, Stuart. **Sugar plantations in the formation of brazilian society Bahia, 1550-1835**. New York: Cambridge University, 1985.

______. **Segredos internos**: engenhos e escravos na sociedade colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SILVEIRA, Marialda Jovita. **A educação pelo silêncio**: o feitiço da linguagem no candomblé. Ilhéus: Editus, 2003.

SILVEIRA, Renato. **O candomblé da Barroquinha**: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto. Salvador: Edições Maianga, 2006.

TAVARES, Ildásio. **Nossos colonizadores africanos**: presença e tradição negra na Bahia. Salvador: EDUFBA, 1996.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás**: deuses iorubas na África e no Novo Mundo. Salvador: Currupio; São Paulo: Círculo do Livro, 1981.

VINHÁES, José Carlos. **São Jorge dos Ilhéus**: da capitania ao fim do século XX. Ilhéus: Editus, 2001.

EM BUSCA DE MEJIGÃ E SUA FAMÍLIA: UM DIÁLOGO ENTRE A ORALIDADE E A DOCUMENTAÇÃO ESCRITA

Mary Ann Mahony

A história oral de famílias sul-baianas apresenta uma visão diferente da história regional contada pelas elites cacaueiras, como o Professor Ruy Póvoas mostrou claramente no ensaio com que começou este volume. Com certeza, a subjetividade afro oferece uma alternativa importante à história "oficial" da realidade do sul da Bahia. Devemos, no entanto, nos perguntar: até que ponto podemos confiar na história oral, seja da elite, dos descendentes de escravos, para entender uma realidade complexa? Seriam as pessoas que vivenciaram a escravidão e a liberdade limitada da pobreza no sul da Bahia capazes de transmitir sua história durante quase dois séculos?

Sabemos que os povos africanos mantinham a história oralmente. Historiadores profissionais chamados *griot* guardaram a história dos povos, passaram às gerações posteriores e serviram de conselheiros às lideranças

africanas. Esses *griot*, no entanto, eram pessoas oriundas de famílias escolhidas e treinadas para seu trabalho. Uma jovem sem esta formação e sem acesso a uma comunidade africana para educar seus descendentes na metodologia da oralidade, não teria sido capaz de passar essa arte às gerações mais novas. Ou seria?

Com este pequeno ensaio, propomos procurar referências na documentação escrita de Ilhéus, aos elementos da narrativa oral do Professor Ruy Póvoas. Não esperamos encontrar as histórias de Mejigã e seus descendentes nos documentos, escritos, exatamente como a família contou sobre eles. Importante é lembrar que a tradição oral e os documentos escritos são oriundos de duas lógicas completamente diferentes, sendo a primeira, produto do esforço de uma família para recordar suas origens e registrar sua trajetória, e a segunda, baseada nos esforços das elites dominantes para estabelecer e manter as relações de poder. Então, esperar uma conexão explícita entre a documentação oficial e a tradição oral da família de Mejigã é problemática. O melhor que encontraremos é uma *possibilidade de diálogo* entre os documentos do passado – criados por elites do regime escravocrata ou seus representantes – e as tradições de uma família, fundadas na dor de uma senhora que sofreu a passagem da costa da África até o Brasil. Esse diálogo, no entanto, abre caminhos importantíssimos para nossos esforços de entender o passado sul-baiano. Veremos que o enfrentamento entre as duas versões desse passado, o pessoal, emocional e oral, de um lado, e oficial, pelo outro, nos leva a novos entendimentos dos dois e enriquece tanto a primeira quanto a segunda versão, a história documentada.

Localizando a narrativa da Mejigã no tempo e no espaço

Começamos nossa pesquisa com a tradição de Mejigã e sua família publicada neste volume. Ela narra a origem da família do Professor Ruy Póvoas em uma moça chamada Mejigã, trazida como cativa de Ilexá, lugar localizado hoje no oeste da Nigéria, para o Engenho Santana, em Ilhéus, onde recebeu o nome cristão de Inês (ou Ignez na grafia da época). Em Ilhéus, Mejigã, que era "sacerdotisa de Oxum," escapou do cativeiro e conseguiu passar as crenças, conhecimentos, entendimentos e práticas religiosas aos descendentes, começando com sua filha Maria Figueiredo e chegando até os dias de hoje, com Professor Ruy e seu irmão.

A tradição nos informa que, como muitas famílias afrodescendentes no Brasil, a família de Mejigã experimentou não só a escravidão, mas também a liberdade limitada de pessoas livres num regime escravocrata. Mejigã conseguiu escapar do Engenho Santana e viver em liberdade, com sua filha, dentro da mata fechada do interior da comarca de Ilhéus. Em outras palavras: Mejigã e a filha eram quilombolas. Não nos surpreende, então, que morassem numa zona isolada e que Mejigã enfatizasse a necessidade de manter segredos na família. Ainda não sendo remida, Maria Figueiredo conseguiu conhecer e casar-se com homem livre, sair da comarca para gerar seus filhos, para depois voltar com a família e estabelecer roças de cacau num local chamado Passagem do Gentio. Não sabemos se foi Maria Figueiredo quem trouxe seu marido para morar neste local, bem dentro da mata fe-

chada, ou se seu marido a tinha descoberto. Parece lógico, de todo modo, achar que Maria Figueiredo conhecia bem a zona, que estava em transição de mata fechada, terra dos índios e quilombolas para roças de cacau.

A família estava em Passagem do Gentio, quando acabou a escravidão, e a maneira como Mejigã e Maria Figueiredo se libertaram deixou de ter significado legal. Interessante, então, que a família continuasse a manter o seu segredo. Talvez, achassem sua situação perigosa. Com certeza, logo depois da abolição, começaram a ter problemas, em um tempo em que a expansão da economia cacaueira aumentava o valor das terras e das matas sul-baianas.

Nosso projeto, de certa forma, é documentar esta narrativa. Virou moda, faz alguns anos, argumentar que a história era uma narrativa como outra qualquer[1]. Ao mesmo tempo, críticas culturais começaram a defender a posição de que a história era uma disciplina ocidental, imposta aos povos colonizados pelos europeus, com fins de dominação. Nessa visão, os povos indígenas na África, nas América e na Ásia, assim como os subalternos, em geral, não percebiam seus passados de uma forma cronológica antes da chegada dos europeus. O passado, para eles, não seria temporal, nem cronológico[2].

No seu estudo *The past as a scarce resource*, o antropólogo Arjun Appaduri[3], por outro lado, desenvol-

---

[1] WHITE, 1973.
[2] APPADURI, 1981.
[3] APPUDARI, 1981.

via o argumento de que essas teses estão erradas. Na visão dele, todas as culturas mundiais estabelecem regras para as narrativas do passado, que as distinguem entre as narrativas com autoridade e elas, sim, conectam as narrativas ao passado e ao presente, estabelecendo a temporalidade da narrativa. As culturas não narram o passado da mesma maneira, mas, ele insiste, todas elas têm noções sobre como o passado deve ser narrado. Então, se Appaduri estiver correto[4], devemos esperar que a tradição de Mejigã contenha marcas que nos permitam estabelecer a autoridade da narrativa, estimar sua temporalidade e perceber as conexões entre a narrativa familiar e a história regional assim como a brasileira. Não seriam necessariamente as mesmas marcas que as elites cacaueiras deixaram, mas elas estariam presentes. A questão seria encontrá-las.

Outros estudiosos nos indicam que o silêncio faz parte de uma história tanto como os eventos narrados. Michel-Rolf Trioullot, o antropólogo haitiano, nos indica como os poderosos conseguem esconder o significado verdadeiro da história[5]. Por outro lado, David Cohen, no primeiro capítulo do seu livro de ensaios, *The combing of History*, deixa claro que os não poderosos também participam em silenciar os significados da história, ou para proteger a eles mesmos, ou para proteger sua família e amigos[6].

---

4 APPUDARI, 1981.
5 TRIOULOT, 1995.
6 COHEN, 1995.

Entendendo estas ideias gerais, voltemos à narrativa de Mejigã e sua família, na qual fica claro que a genealogia familiar estabelece a autoridade da narrativa. Notamos que, dentro da narrativa, os narradores enfatizaram que Mejigã veio de Ilexá e que ela é a raiz da família. Ainda mais: em toda a narrativa, cada pessoa encarregada da tradição familiar é identificada por sua conexão com Mejigã. Sugerimos que a insistência constante de que Mejigã era de Ilexá e era a raiz da família, em combinação com a repetição da genealogia familiar, foi uma maneira de ensinar a história e cultura familiares aos jovens da família. Também achamos, no entanto, que a repetição servia para marcar quem teria autoridade para narrar a história familiar. Mejigã desfrutava da autoridade, porque ela era de Ilexá e filha de Oxum, e seus descendentes herdaram a autoridade dela.

A genealogia da família também marca a temporalidade da narrativa. Ulisses do Carmo, neto da fundadora da família no Brasil, informou que Mejigã tinha mais ou menos 25 anos quando chegou ao Brasil, e, "cinco anos depois, gerou sua única filha, Maria Figueiredo. Aos 25 anos, Maria Figueiredo se casou com Antônio do Carmo. Sete anos depois, nasceu Ulisses, que se casou aos 29 anos. Jovanina nasceu um ano após o casamento de Ulisses, em 1898[7]". Baseado nestes dados, Ulisses concluiu que Mejigã foi trazida ao Brasil no início do século XIX. Seguindo seu raciocínio, calculamos que Ulisses tinha 30 anos em 1898, quando nasceu Jovanina. Suponhamos,

7 PÓVOAS, **Megigã**, inédito.

então, que ele teria nascido por volta de 1868. Sua mãe, Maria Figueiredo, que tinha 31 anos, quando deu à luz a seu filho, teria nascido por volta de 1837[8]. Mejigã, portanto, teria chegado ao Engenho Santana por volta de 1832 e teria escapado entre 1832 e 1837, quando deu à luz Maria Figueiredo, já em liberdade.

Devemos tomar cuidado com estes dados. Como já indicamos, a recitação dos eventos familiares foi uma maneira de marcar a profundidade das memórias, indicando a passagem do tempo com a passagem das gerações. Notamos, porém, que a tradição informa que a nova geração apareceu quando a geração anterior tinha entre 30 e 32 anos. Pode ser que a semelhança nas idades das mães, quando deram à luz as novas gerações, tenha sido coincidência. Devemos considerar, porém, que a família de Mejigã não entendia a história de uma maneira ocidental, e a utilização das mesmas idades foi invenção, para ajudar os guardiões da tradição familiar a lembrar eventos importantes. Também pode ser que tivesse outro significado africano que ainda não entendemos.

Antes de decidir, porém, que as datas estão erradas, recordemos que Ulisses e Jovanina, entre outros, entenderam bem a cronologia da história brasileira, pelo menos no que tinha a ver com a escravidão ou a política local. Lembremos que Ulisses informou aos descendentes que ele tinha 20 anos quando a escravidão acabou. Dado que sabemos que a escravidão foi abolida em 1888, podemos deduzir que ele nasceu em 1868, como a genealogia

---

[8] PÓVOAS, **Megigã**, inédito.

sugeriu. Jovanina e outros membros da geração seguinte utilizaram a mesma estratégia para datar vários acontecimentos familiares, colocando as experiências pessoais na cronologia da história regional. Chamamos atenção para dois eventos utilizados desta maneira: a inauguração da nova prefeitura de Ilhéus, em 1907, e a enchente do Rio Cachoeira de Itabuna, em 1914. Ao conectar os acontecimentos familiares com os eventos da história regional, os membros da família estavam marcando a temporalidade da sua narrativa.

A narrativa de Mejigã marca a temporalidade de uma maneira semelhante. A tradição nos informa que Mejigã estava no engenho durante "um tempo de muita coisa acontecendo: mudança de dono, escravo fugindo, feitor mais interessado nas negras do que no serviço"[9]. Acreditamos que esta declaração marca claramente a época em que Mejigã morava no Engenho Santana. Não é que a acusação de abuso sexual das escravas pelo feitor ajude muito a localizar Mejigã no tempo: essas acusações são generalizadas, refletindo a realidade difícil das escravas que sofreram exploração sexual. Alem disso, não temos uma lista completa dos feitores, nem muito menos uma descrição de seus interesses. Sabemos, no entanto, os nomes dos donos e, mais ou menos, quando o engenho mudou de dono. Também sabemos as datas de duas grandes fugas de escravos do engenho, ainda que não saibamos as datas em que cada escravo ou escrava escapou da propriedade.

---

[9] PÓVOAS, **Megigã**, inédito.

Como já vimos em outros ensaios neste volume, o engenho pertenceu a várias pessoas e instituições durante sua longa história. Foi estabelecido pelo primeiro governador da Bahia, Mem de Sá, e depois da morte dele, passou à sua filha. Com a morte dessa última, o engenho passou a ser propriedade da Companhia de Jesus. Em outras palavras: os jesuítas mantiveram o controle dele durante grande parte do período colonial[10]. Em 1759, quando Pombal expulsou os jesuítas do Brasil, estes também saíram do Engenho Santana, e o engenho ilheense foi a leilão, sendo adquirido por Manuel Ferreira da Silva, que era seu dono em 1789, quando os escravos se revoltaram[11]. Depois, por volta de 1813, o Santana passou às mãos de Felisberto Caldeira Brant Pontes, o futuro Marquês de Barbacena. Ele controlou o engenho até seis de março de 1834, seu quando passou a ser propriedade da família Sá Bittencourt Câmara. O engenho pertenceu a esta família durante, pelo menos, todo o século seguinte[12].

Durante este longo período da existência do engenho, a mão de obra que produzia o açúcar que enriquecia

---

[10] Para uma discussão mais detalhada da história do engenho como propriedade na época colonial, veja SCHWARTZ, 2005.

[11] REIS; SILVA, 1989.

[12] Traslado segundo da Escriptura de troca que fazem o Coronel José de Sá Bittencourt Câmara e seus irmãos da Rossa Grande e Polmital (?), com o Marquez de Barbacena, pelo Engenho de Santana, na Villa de São Jorge, 6 de março de 1834. Ver o Livro de Notas, número 10, folha 2, Tabelião Alberto Ferreira de Cerqueira, Salvador, 2 de abril de 1924, em Ação de Demarcação das Terras do Engenho Santana, 1937, no Arquivo do Primeiro Cartório da Vara Cívil (APCVC), Fórum Epaminondas Berbert de Castro (FEBC), em Ilhéus, Bahia.

seus donos era, na sua maioria, escravizada. Aonde se encontravam escravos, como diz Stuart Schwartz, encontravam escravos fugidos. O Engenho Santana não foi exceção. O Santana, no entanto, foi excepcional no número de escravos que fugiram do engenho, uma vez que houve duas grandes fugas. Em 1789 e por volta de 1824, os escravos do engenho se revoltaram, e quando as autoridades tentaram retomar o controle, os rebeldes fugiram na direção de Olivença, e se mantiveram nas matas ao sul do engenho durante mais de um ano. Só voltaram ao engenho e ao cativeiro quando foram obrigados a fazê-lo por força militar. A fuga de 1824 aconteceu quando Caldeira Brant era dono, oito anos depois da aquisição do engenho pelo futuro Marquês, e oito anos antes de ele passar o engenho para os Sá. Nesta, como na fuga anterior, um grupo de escravos se mantinha nas matas ao sul do engenho durante mais de um ano. Quando as autoridades os recapturaram, foi descoberto que os quilombolas tinham cultivado roças de alimentos para seu próprio sustento e produtos de exportação, como café e algodão.

Com base nessas informações, sugerimos que Mejigã chegou ao engenho entre 1813 e 1833. Então, ela não morava no engenho quando este pertencia aos jesuítas, nem participou da primeira revolta do "engenho das revoltas." Ela chegou ao Brasil – ou pelo menos a Ilhéus – quando o Engenho Santana era propriedade privada do futuro Marquês de Barbacena. É possível que tenha vivido a revolta e a fuga de escravos na década de 20, no século XIX, mas com certeza soube da revolta e de suas consequências. Da mesma forma, também parece

que ela experimentou a transferência da propriedade do Marquês de Barbacena à família Sá Bittencourt Câmara em 1834[13].

Documentos para o estudo da história de Mejigã e sua família

Dadas estas marcas da temporalidade deixadas na narrativa da família de Mejigã, sugerimos que devemos começar nossa busca por referências a Mejigã e sua família nos documentos sobre o Sul da Bahia da primeira parte do século XIX e continuar nossa investigação até o fim do século. Já estamos longe dos dias em que se acreditava que todos os documentos sobre escravidão no Brasil tenham desaparecido, pelo fato de Ruy Barbosa ter queimado os registros imperiais após a abolição. Também já tinha passado o momento em que historiadores sustentaram a ideia de que a escravidão africana na comarca de Ilhéus, no século XIX, ou não existiu, ou existiu num nível tão baixo que não merecia atenção[14]. Sabemos que documentar o *status* legal do escravo ou escrava como bem móvel era essencial para o proprietário, o Estado e a Igreja, e que, por isso, os cativos e cativas aparecem, frequentemente, em fontes de vários tipos. Temos muitos documentos escritos àquela época que tratam dos cativos do Sul da Bahia.

[13] ARQUIVO DO PRIMEIRO CARTÓRIO DA VARA CÍVIL, 1924.

[14] Para as provas da importância da mão de obra escrava na fundação da economia cacaueira veja MAHONY, 2001.

Os mais significativos documentos para estudar a escravidão na paróquia de São Jorge dos Ilhéus no século XIX não nos ajudam na investigação da família de Mejigã. Eles são o *Registro dos nascimentos dos filhos d'escravos que tiverem ocorrido de 28 de septembro de 1871* da Paróquia de São Jorge dos Ilhéos, criado com a Lei do Ventre Livre e preservado no Arquivo da Cúria de Ilhéus, durante mais de um século. Outro registro importante é a *Classificação dos escravos para serem libertados pelo Fundo de Emancipação, 1874-1886*, criado também pelas leis que precederam a abolição brasileira, guardado no Arquivo Público do Estado da Bahia, Seção Histórica, na capital do Estado, Salvador. Este último registro nos revela uma lista quase completa de todos os escravos e escravas que moravam em Ilhéus, nas últimas duas décadas da escravidão. Mejigã e sua família não aparecem nem no primeiro, nem no último, porque já estavam gozando da liberdade na década de 1870, ainda que não legalmente. Então, não devemos nos surpreender que não se encontre menção aos membros da família naquelas fontes.

Temos muitos documentos em que aparecem os afro-brasileiros livres e libertos, assim como os escravos. Às autoridades não importavam tanto as pessoas livres ou libertas, bem como os escravos, especialmente se fossem pobres, mas afro-brasileiros livres e libertos enfrentaram o Estado ou a Igreja frequentemente. Até o fim do período imperial, a Igreja Católica era a única instituição que documentava legalmente os nascimentos, e por isso o relacionamento entre pais e filhos, a certidão de batismo, assim como as uniões matrimoniais e

os óbitos. Então, se eram filhos, filhas, pais, mães, ou se tivessem morrido, existe uma boa chance de aparecerem num registro eclesiástico. Ao mesmo tempo, o Estado se interessava pela compra e venda de propriedades, assim como pela transferência das propriedades a outras gerações, ainda que fossem pequenas. Então, se eram proprietários, os livres e libertos aparecem nos documentos judiciais, entre eles os inventários e os processos civis. Se cometeram um crime, os documentos criados pela polícia e as cortes para processá-los contêm referências ao seu comportamento. Talvez os libertos e as libertas não interessassem tanto às autoridades como os escravos e escravas, mas aparecem, sim, nas fontes antes e depois da abolição.

Muitos documentos ilheenses do século XIX sobreviveram para ser consultados. Entre eles estão os registros eclesiásticos de batismos e de casamentos da paróquia da Invenção da Santa Cruz de São Jorge dos Ilhéos. Entre os documentos governamentais, da época do Império Brasileiro, nos resta uma coleção muito rica referente aos inventários de Ilhéus, que é a correspondência dos juízes de Ilhéus com o presidente da província, processos crimes e civis para Ilhéus, e livros de notas dos tabeliães de Ilhéus.

Existem tantos documentos sobre o passado do Sul da Bahia que ninguém mais deve acreditar que os coronéis do cacau os queimaram para esconder seus caxixes[15]. Temos fontes importantes, tanto eclesiásticas

[15] Termo regional que significa negócio escuso. (N. O.).

quanto governamentais, para se estudar a história do Sul da Bahia, inclusive a história da comunidade africana e afro-brasileira, tanto na escravidão, como na liberdade em Ilhéus, durante o século XIX[16].

As mudanças legais do fim do século XIX trouxeram novas possibilidades para documentar a vida dos residentes dos municípios do Sul da Bahia. A República introduziu o registro civil de nascimentos, casamentos e falecimentos pela primeira vez. Antes da abolição em 1888, novas leis facilitaram a cobrança judicial de débitos, e na Bahia, a lei de terras abriu a possibilidade de comprar as terras devolutas regionais do Estado. Como não deve ser surpresa, existem, nos arquivos e cartórios locais e estatais, milhares de documentos oriundos destas medidas legais. Já para a República Velha, no Arquivo Público do Estado, em Salvador, temos vários *Livros de Registro dos Nascimentos* e *Livros de Registro dos Óbitos*, para não falar dos registros que continuam nos cartórios de Ilhéus e de Itabuna. Existem, ainda, os documentos de *Processos de Compra e Venda de Terra ao Estado,* os quais se encontram guardados no Arquivo Público do Estado. Por fim, nos cartórios e tabelionatos das cidades da região encontram-se outros registros civis, assim como inventários e processos

[16] Como as cidades do interior da região, a exemplo de Itabuna, Itajuípe, Uruçuca e outras, ainda não tinham sido fundadas, ou não tinham sido emancipadas de Ilhéus (que, aliás, não era cidade até finais do período imperial), estes documentos e coleções de documentos refletem a definição do município de Ilhéus ou paróquia de São Jorge dos Ilhéus na época em que o documento foi criado.

cíveis de cobrança[17]. Esses documentos são uma fonte rica de informações sobre a população afro-brasileira de Ilhéus, inclusive os recém-libertos.

Os vários documentos que nos restam sobre o Engenho Santana no século XIX são de importância particular para nosso estudo. Existem cópias da escritura de troca entre o Marquês de Barbacena e os herdeiros de José de Sá Bittencourt Câmara, e a cópia do auto da posse do engenho pela família Sá, em 1834, assim como o inventário do Brigadeiro José de Sá (o mais velho dos herdeiros), em 1866[18]. Para facilitar, ainda mais, a pesquisa sobre o engenho, alguma parte da correspondência do Marquês de Barbacena com seus administradores, contatos comerciais e colegas, está guardada na Biblioteca Nacional, e já foi publicada como *Economia açucareira*

---

[17] Ver: *Livro de Registro dos Batismos*, 1823-1843; *Livro de Registro dos Batismos*, parte de um livro, c. 1870-1876; *Livro de Registro dos Casamentos*, 1856-1884; *Livro de Registro dos Casamentos, 1884-1888* (Arquivo da Cúria de Ilhéus, Parochia de São Jorge dos Ilhéos); *Presidente da Província da Bahia, correspondência dos juízes, Ilhéus* (Arquivo Público do Estado da Bahia, Secção Histórica - APEB-SH); *Coleção dos inventários*, Ilhéus; *Processos crimes*, Ilhéus; *Livros de notas*, Ilhéus; *Livro de Registro dos Óbitos do Escrivão*, Ilhéus, n.º 1, Firmino Pereira Caldas escrivão, 1889-1895, (APEB - Secção Judiciária).

[18] Este processo contém "traslados", ou seja, cópias, de documentos relacionados às terras do engenho — o assunto do processo — e, se o documento original menciona escravas ou escravos, um traslado da escritura está incluída. Contém poucos documentos relacionados aos escravos do engenho do século XIX, assunto do nosso interesse neste volume.

do Brasil no século XIX[19]. Além do mais, os documentos sobre as revoltas de escravos no engenho já foram publicados por João José Reis e Eduardo Silva[20].

No entanto, em todos os documentos que temos disponibilizado para a pesquisa, encontramos lacunas muito sérias. O mais problemático para nosso esforço de encontrar a família de Mejigã é a ausência do registro dos batismos que aconteceram antes de 1823 e entre 1843 e 1870, o primeiro período, aquele em que Mejigã teria chegado ao Brasil, e o segundo, aquele no qual os filhos e netos dela teriam nascido e recebido os santos óleos, ou como escravos, ou como livres.

Outro problema que enfrentamos é a maneira como as informações sobre escravos e escravas foram registradas. Estes documentos, sejam da Igreja Católica, do estado imperial ou da propriedade privada, serviam para transformar a pessoa em bem móvel e mostrar o *status* legal entre o bem e seu dono. A documentação, então, reflete a lógica do sistema escravocrata e não da pessoa escravizada. Os registros e outros documentos, porém, representam uma combinação de interesses entre o dono, o Estado, e a Igreja. Através do batismo, por exemplo, uma escrava, oficialmente, era transformada numa africana cristã, quando o padre lhe punha os santos óleos, e passava a ser identificada, no cotidiano, pelo novo nome cristão. O mesmo acontecia com os seus descendentes. O sacramento do batismo era, simultaneamente,

[19] PONTES, 1976.
[20] REIS; SILVA,1989.

um ato religioso e um ato civil. No processo de registrar o sacramento, o padre também relatava o nome cristão da escrava, o nome do seu dono e outros dados que mostravam o controle dele sobre sua propriedade. Se a criança era recém-nascida, também constava o nome da mãe e o *status* de escravo passava ao filho. Por isso, nomes africanos raramente aparecem nos documentos oficiais brasileiros. Exceção são os nomes cristãos outorgados aos africanos já escravizados pelos portugueses, em Angola, antes de o escravo chegar ao Brasil. Nunca vamos encontrar referência escrita à escrava Mejigã na documentação oficial, além de considerar que a grafia oficial de seu nome cristão no século XIX era Ignez. Desse modo, jamais será encontrada uma Mejigã ou Inês.

Existe outra maneira de os registros mencionarem escravos ou livres pobres e que refletiam os interesses dos poderosos, que se refere às relações entre os homens e os membros de sua família, sejam esposas ou filhos. O Império Brasileiro só reconhecia relações conjugais consagradas pela Igreja Católica no sacramento de matrimônio. Consequentemente, outros tipos de relações eram consideradas informais, ainda que durassem anos ou décadas, ou estivessem em conforme com outras normas, como, por exemplo, regras africanas. A maioria das mulheres africanas ou afrodescendentes no Brasil — sejam escravizadas, libertas, ou livres — participava de tais relacionamentos com homens. Então, elas aparecem como solteiras nos registros, porque, legalmente, eram solteiras, ainda que amassem ou fossem amadas e vivessem com um companheiro. Foi esse o caso de Ignez e seu companheiro Leocádio. O livro de registro de casamen-

tos eclesiásticos da época em que este casal vivia junto sumiu, mas ainda que sobrevivesse, em tal registro não encontraríamos menção à Mejigã/Ignez e seu marido, porque nunca passaram pelo sacramento do casamento da Igreja Católica.

A ausência de uma maneira de reconhecer os relacionamentos matrimoniais fora das normas da Igreja Católica significa que os nomes dos pais dos filhos desses casais não aparecem nos registros de batismo. Oficialmente, essas crianças eram filhos "naturais," dada a opinião legal da época, de que "aqueles nascidos fora da união conjugal, pertencessem só às mães"[21]. Então, o padre registrava, no livro de batismos, o nome da criança, o nome da mãe, o nome do dono (se fossem escravizados), assim como os nomes dos padrinhos, mas sem menção ao nome do pai. Tal realidade complica nossa possibilidade de identificar os membros da família de Mejigã.

Essa combinação de documentos, lacunas e complicações significa que dificilmente encontraremos Mejigã e sua família claramente, na documentação. Não podemos abrir um registro e encontrar a genealogia desta família, da mesma maneira que acontece com as famílias da elite local, como os Sá Bittencourt Câmara ou os Adami de Sá. Mejigã e sua família aparecem e desaparecem. Às vezes, achamos que a encontramos, com seus descendentes, só para depois descobrir que era outra pessoa. Vejamos, porém, a presença dela e de outros de maneira mais profunda.

---

[21] AZEVEDO, 2003, p. 273.

Mejigã no Engenho Santana

Para continuar nossa busca por Mejigã e sua família, voltemos ao comentário de que ela estava no engenho numa época de "muita coisa acontecendo: mudança de dono, fuga dos escravos, feitor mais interessado nas escravas do que no serviço..."[22] Utilizando estas informações para interrogar os documentos, vemos que a narrativa se refere ao turbulento período de 1820 a 1834, época cheia de transtornos para cativos e cativas que viviam no engenho. Caldeira Brant era um proprietário ausente, dividindo seu tempo entre Salvador, Rio de Janeiro e Europa e, raramente, aparecia em Ilhéus, muito menos na sede do seu engenho remoto. A administração do engenho estava nas mãos de vários feitores e administradores. O futuro Marquês de Barbacena dirigiu o trabalho do engenho de longe, por cartas escritas aos administradores. Algumas destas cartas foram preservadas e já foram publicadas pelo Instituto do Açúcar e do Álcool do Brasil, em 1976[23]. Infelizmente, só temos uma parte da correspondência, pois as cartas em que os empregados responderam ao patrão não foram publicadas. Não sabemos se foram preservadas ou não.

Um engenho de açúcar grande como o Santana precisava de centenas de "braços" para plantar, cuidar, cortar e transportar a cana, e produzir açúcar. Na época em que Caldeira Brant era dono do engenho, ali moravam

---

[22] PÓVOAS, **Megigã**, inédito.
[23] PONTES, 1976, p. 15, 39.

cerca de 220 escravos e escravas, muitos dos quais eram crianças. Era, de longe, a maior força de trabalho escravizado da paróquia de Ilhéus e, provavelmente, de toda a costa da província ao Sul da Bahia de Todos os Santos[24].

Os escravos e escravas, no entanto, não viviam sozinhos. Também moravam no engenho administradores e um grupo pequeno de trabalhadores especializados. Pelo menos três ou quatro destes eram livres, sem formação educacional de bom nível. Caldeira Brant, na condição de dono de várias propriedades em Ilhéus, empregava um administrador geral para todas as suas propriedades ilheenses, e este supervisiona os administradores das propriedades individuais, inclusive o Engenho Santana. Abaixo do administrador geral, um administrador dirigia o trabalho no Engenho Santana e supervisionava a propriedade. O assistente dele, o caixeiro, era o homem que documentava a produção do engenho e fazia as contas. Normalmente, ele também era um homem livre, que tinha passado pelo processo da alfabetização e educação em matemática requisitados para o emprego.

Alguns dos mais importantes empregados dos engenhos ganharam seus trabalhos por capacidade, não por *status*. Entre todos os empregados especializados, talvez o mais importante tenha sido o mestre de açúcar, a quem cabia estar à frente de um processo complexo, difícil e essencial. Por isso, às vezes, um escravo ou liberto talentoso

[24] João José Reis acredita que o tamanho do engenho teria ajudado a criação de uma importante história oral de resistência entre os escravos.

ganhava o emprego, pois o essencial era a sua habilidade de fazer açúcar de boa qualidade. O feitor, a pessoa que supervisionava os escravos, também era importantíssimo, uma vez que a habilidade de controlar os escravos e convencê-los a trabalhar era essencial. Embora os estereótipos focalizem a violência da escravidão, precisamos lembrar que os donos precisavam tirar lucro do engenho. Em vista disso, bater no escravo ou na escrava, até o ponto em que ele ou ela não pudesse trabalhar na cana, era contra os interesses do dono. Então, encontrar uma pessoa hábil era também essencial e, às vezes, um escravo ou liberto também era guindado à posição de feitor.

Os documentos indicam que Caldeira Brant experimentava dificuldades para manter o grupo de administradores e especialistas. Em 1819, o administrador do engenho era José da Costa Lobo. Em dezembro daquele ano, Barbacena o tirou da sua posição de confiança e colocou a administração da propriedade sob o controle direto do administrador das suas propriedades ilheenses, Antonio Al[vare]z Coelho. Esse administrador deve ter se responsabilizado por encontrar outro administrador para o Engenho Santana porque, em 1821, o funcionamento diário da propriedade estava em mãos dum senhor de sobrenome Deiró.

Nestes mesmos anos, Caldeira Brant mandou embora dois dos especialistas do engenho. Demitiu um senhor chamado Nicolao que não se sabe em que trabalhava. Ao que tudo indica, ele apareceu em Salvador, pedindo benefícios que o patrão considerava *pretensões*. Na mesma carta em que comunicou a demissão de Nicolao, o futuro Marquês mandou Coelho demitir Henriques, o

responsável pela destilação da cachaça, porque, segundo seu patrão, não executava suas tarefas. Caldeira Brant chamou os dois demitidos de "desavergonhados" e mandou Coelho considerá-los como mortos. Suponhamos que um dos demitidos era o caixeiro do engenho, porque pouco depois foi mandado um novo caixeiro, José Mattias, para a propriedade, dizendo que já servia bem na Tijuca.

Nesse tempo, também apareceram no engenho duas outras pessoas que iam afetar a vida dos escravos. O primeiro foi um médico alemão chamado Müller, que chegou ao engenho para tratar dos problemas médicos dos escravos. O segundo foi um engenheiro escocês, Mattheus Falconer, responsabilizado por modernizar a maquinaria do engenho.

Estes dados, fornecidos por Caldeira Brant, dono do engenho, pelo tabelião soteropolitano Alberto Ferreira de Cerqueira e pela igreja católica reforçam as informações guardadas pela família de Mejigã: foi uma época "com muita coisa acontecendo no engenho". Não só mudou o dono, mas a propriedade mudou de administrador, pelo menos quatro vezes, em 12 anos. Ao mesmo tempo, várias outras pessoas que tinham relações direitas com a vida cotidiana dos cativos no Engenho Santana, chegaram, ou foram trocados. Entre eles, um médico e um caixeiro, para não falar do engenheiro que ia reformar a maquinaria da propriedade. Impressionante que a tradição familiar tenha guardado uma memória que o historiador só interpreta depois de muita pesquisa na documentação oficial.

Esta instabilidade na administração do engenho alterava a vida cotidiana dos escravos. Talvez não trouxesse as preocupações com uma mudança de dono, com sua

possibilidade de venda, ou transferência para outra propriedade de um dos herdeiros. Um novo administrador, porém, trazia mudanças no dia a dia do trabalho do engenho e na vida cotidiana dos escravos. Numa propriedade de dono ausente, como o Engenho Santana, o administrador mandava. A atitude dele frente ao trabalho, a ração dos escravos, suas roças, as relações pessoais entre eles, a disciplina e os outros elementos que contribuíam para a vida cotidiana no engenho determinavam a qualidade de vida das escravas e dos escravos. A despeito de não termos comentários dos administradores sobre suas ideias e sobre a administração de um engenho, temos algumas pistas acerca do comportamento deles.

O primeiro destes administradores, Sr. José da Costa Lobo, morava no engenho com seu filho e, talvez, com outros membros de sua família. Era pessoa da confiança de seu patrão, não só porque exercia um cargo importante, mas também porque estava com a responsabilidade de cuidar de uma moça ligada a Caldeira Brant. Saiu do trabalho por causa de um desacordo entre ele, Caldeira Brant e Antônio Al[vare]z Coelho, o administrador de outra propriedade local pertencente ao patrão, por causa do tratamento dado à moça pelo filho dele, Lobo.Pelo que parece, o filho de Lobo, cujo nome não sabemos, deflorou a moça para forçar um casamento com ela. Brant Pontes ficou muito indignado com isso[25].

Não sabemos quem era a moça, nem sabemos qual era sua relação com Brant Pontes, nem com o filho do

[25] PONTES, 1976.

administrador, mas podemos analisar a questão. Primeiro, ela não era filha legítima do futuro Marquês. Não existia possibilidade de a filha legítima de uma família como a de Caldeira Brant morar tão longe da família, a não ser numa instituição religiosa. Segundo, na correspondência, Caldeira Brant se refere à moça como "a pessoa" e escreve que deve ser devolvida à "mãe dela." Parece que ela era uma pessoa importante para Caldeira Brant, mas não tão importante a ponto de morar com a família dele. Também, o patrão tirou a moça do controle de Lobo, mas a punição por ter deflorado uma filha legítima da família do dono teria sido muito mais séria do que o exposto aqui. Talvez ela fosse filha natural do Caldeira Brant.

Enquanto não podemos averiguar a identidade da moça, o que aconteceu com ela sugere algumas das ideias de Lobo sobre administração, gênero e sexualidade. Proteger a virgindade e a honra de uma pessoa amparada pelo patrão, ao que parece, não foi prioridade do administrador, muito menos do filho dele. Com essa circunstância, o que podemos esperar do comportamento do filho frente às escravas do engenho? A conexão com o patrão não protegia a moça, e as escravas desfrutavam de menos proteção ainda. Pode ser que o comentário de Mejigã sobre o feitor, que prestava mais atenção às escravas do que aos deveres, se refira a Lobo ou a seu filho.

Quando Lobo saiu do engenho, Coelho chegou para administrar, mas não sabemos se morou na propriedade, porque ele era o responsável por todas as propriedades locais de seu senhor, que eram várias. Bem pode ser que o novo caixeiro, José Mattias, que tinha servido bem ao

seu senhor em Tijuca, representasse o dono no dia a dia dos escravos, durante 1819[26]. Sabemos, aliás, que Coelho não concordava com o tratamento de Lobo à protegida de seu patrão, porque reclamou do assunto a Lobo mesmo e a Caldeira Brant também. Talvez ele não admitisse o tratamento ilícito dado às escravas. Se ele não morava na propriedade, quem iria proibir o caixeiro ou outros membros da administração de fazer o que quisessem?

Dois anos depois da saída de Lobo, os escravos enfrentaram o mecânico inglês e o médico alemão. Caldeira Brant, o dono do engenho, estava muito impressionado com a ciência e a tecnologia europeias. Daí ter mandado os dois estrangeiros, que não sabiam falar muito bem o português, para trabalhar na propriedade. Mattheus Falconer era um jovem mecânico escocês, treinado nos novos processos de máquinas a vapor que, com seu irmão João, chegou ao Brasil para instalar os dois engenhos a vapor que Caldeira Brant tinha comprado dos ingleses. Instalaram um no engenho no Recôncavo, que pertencia a Caldeira Brant e a seu cunhado. O outro foi colocado num barco, para construir o primeiro barco a vapor do nordeste do Brasil. Caldeira Brant ficou furioso quando o barco afundou nas pedras, perto de Monte Serrat, na Baía de Todos os Santos. João Falconer estava bêbado, na direção do barco. O futuro Marquês parecia ter mais confiança em Matteus do que em João Falconer, mas ele chamava os dois de bêbados[27]. De qualquer maneira,

[26] PONTES, 1976; ARQUIVO DA CÚRIA DE ILHEÚS, 1823-1843.
[27] PONTES, 1976; ARQUIVO NACIONAL (Brasil), 1823-1830.

depois de terminar o trabalho na Bahia, Caldeira Brant mandou Matteus Falconer ao Santana para renovar e modernizar a maquinaria utilizada na fabricação de açúcar. Durante o período de modernização das máquinas, este morava no engenho remoto e mandava nos escravos que trabalhavam na tarefa. Chegando ao engenho distante, fora do olho do patrão, quem sabe o que faria?

Imaginamos que os escravos tinham menos contato com Just Müller, o médico, que Caldeira Brant mandou para cuidar de quaisquer problemas de saúde que eles sofressem. Não sabemos se Müller levava seu trabalho a sério, mas, sim, sabemos que ele praticava uma medicina europeia, que mal tinha saído do século XVIII. A anestesia, os medicamentos e remédios modernos ainda não existiam. A higiene ainda não era prioridade e o uso de sangrias para curar um enfermo era muito comum. Pior ainda: as primeiras décadas do século XIX foram anos de muito estudo de anatomia e muita experimentação na Europa, a ponto de se roubar covas, para encontrar corpos a fim de usá-los na pesquisa médica. Não temos dados a respeito de que este médico alemão fizesse experimentos no Santana, mas sabemos que o próprio Barbacena se interessava pelas novas descobertas "científicas." da época. Pode-se dizer que foi Caldeira Brant quem introduziu a vacina contra a varíola no Brasil, por mandar dois dos seus escravos para a Inglaterra, a fim de serem inoculados em 1804, antes que a vacina fosse claramente considerada saudável. Só podemos imaginar que tipo de experimento um médico estrangeiro podia desenvolver num engenho de escravos, numa zona tropical. Mas também é possível que ele planejasse introduzir a vacina contra varíola aos

escravos. Claro, possível é, também, que Müller nunca tivesse trabalhado como médico, no engenho. O registro de batismo registra que ele logo se tornou dono de uma serraria de madeiras na comarca.

Se Müller chegou a tratar dos males dos escravos, sua medicina europeia deve tê-los escandalizado. Eles pensavam a medicina de uma maneira completamente diferente da de Müller. Sem levantar uma imagem romântica de escravos que mantinham um entendimento claro de práticas africanas de medicina, ou que aprenderam as possibilidades de uso das plantas locais com os índios, facilmente entendemos que um médico de língua estrangeira, utilizando métodos europeus da época para curar escravos africanos e afro-brasileiros, criaria muita apreensão dentro das senzalas. Também, num contexto em que houve dois novos administradores em três anos, não devemos nos admirar que os escravos se revoltassem em 1821, especialmente dada a presença da história oral da resistência das gerações anteriores[28].

O médico e o novo administrador, porém, não foram os únicos novos representantes do patrão no engenho, naquela década. Depois de sobreviver a Falconer, a Müller e a dois ou três administradores brasileiros, os escravos do Santana enfrentavam "os franceses loucos," como Barbacena se referia aos dois refugiados franceses, François Gastão Lavigne e João Baptista Level, que ajudou a chegar a Ilhéus. Em 1824 ou, talvez, 1825, o funcionamento diário do engenho mudou de novo, quando

[28] REIS, 1979.

Caldeira Brant nomeou um ex-oficial da marinha francesa, João Baptista Level, administrador do engenho. Ele chegou ao Brasil como parte da missão artística francesa, depois da queda de Napoleão, com seu cunhado, François Gastão Lavigne, um engenheiro militar, também francês, e as esposas, filhos, irmãos e irmãs. A família francesa comprou o Engenho Esperança a Caldeira Brant, em 1821 ou 1822, e começou a construir um barco para ir resgatar seu herói Napoleão da sua prisão na ilha de Santa Helena. Caldeira Brant reclamou depois que eles eram loucos. Escreveu para Coelho lamentando que eles não lhe pagaram a passagem na escuna de Salvador a Ilhéus. Talvez, para cobrar a dívida, Caldeira Brant tenha colocado Level na administração do engenho[29]. *Major Francês*, seu apelido local, entrou no controle do engenho depois do levantamento dos escravos, de 1821. Anos depois, ele contava a um visitante francês a sua participação direta na derrota e na volta dos escravos fugidos ao engenho, em 1828. As anotações do vigário no *Livro de registro de batismos* sugerem que Level ficou vários anos na direção da propriedade, mas quando José de Sá Bittencourt Câmara e seus irmãos chegaram a tomar posse do engenho, em 1834, a administração estava nas mãos de um senhor chamado José da Costa Coelho[30].

Entender o caráter de Level e do seu cunhado é fundamental para a compreensão da qualidade de vida dos escravos no Engenho Santana, na época. Os dois

[29] PONTES, 1976; ARQUIVO DA CÚRIA DE ILHÉUS, 1823-1843.
[30] ARQUIVO DO PRIMEIRO CARTÓRIO DA VARA CÍVIL, 1924.

franceses chegaram à Bahia com o projeto de resgatar seu herói, Napoleão, da sua prisão na ilha de Santa Helena. Não tinham experiência de administrar fazenda, nem de fazer açúcar.

Lavigne era um engenheiro naval, em outras palavras, um construtor de barcos. Level, por outro lado, era ex-oficial da marinha napoleônica, instituição conhecida pelos maus tratamentos aos marinheiros[31]. Seu estilo de administração de escravos se parecia com a administração de marinheiros franceses: teria sido muito estrito e muito intolerante com insubordinados.

Não está completamente claro quando Level assumiu as responsabilidades da administração do engenho. Sabemos, no entanto, que ele organizou a repressão aos escravos que fugiram depois da revolta de 1821[32]. Segundo o relatório de João Dias Pereira Guimarães, o Juiz de Paz e dono de outro engenho ilheense, os escravos tomaram o controle do Santana em 1821. Durante os anos seguintes, ninguém conseguiu "apaziguar" os rebeldes, em parte, porque a milícia local insistia que não eram capitães do mato para estar caçando escravos[33]. Depois, em 1824, o ouvidor da comarca chegou para tentar resolver a situação, sem sucesso e, subsequentemente, numa estratégia utilizada pelos portugueses, no período colonial, Level contratou um grupo de índios Camacã para localizar, capturar e devolver os

[31] PONTES, 1976.
[32] "OS índios ...", 1845-1847.
[33] CAMPOS, 1981.

cativos fugitivos. O processo inteiro durou pelo menos dois anos, porque foi só em 1826 que Guimarães informou aos superiores que o engenho estava mais uma vez sob controle[34].

No mesmo momento em que a história oral menciona as "muitas coisas acontecendo no engenho", também se refere à libertação de Mejigã. A oralidade conta que Mejigã ficou enferma e o mestre do açúcar ou o feitor tirou-a do engenho às escondidas: "Mandou ela pra casa de uns parentes dele que eram forros"[35].

Em outras palavras, durante essa época de "muita coisa acontecendo" no engenho, Mejigã estava muito enferma. Por causa da doença, ela foi tirada do Engenho Santana e levada para a casa de alguns parentes do mestre de açúcar do engenho. E correu a notícia de que ela morreu.

Não sabemos quem era este mestre do açúcar, mas como os parentes eram forros, duvidamos que fosse um dos europeus. Pode ser que fosse Coelho, o administrador do engenho, que o adquiriu à família Sá. Também podia ter sido José Mattias, ou alguma outra pessoa livre que não conhecemos. Ou talvez o mestre fosse um escravo, ou um ex-escravo.

O auto da posse do Engenho Santana, feito pela família Sá, em janeiro de 1834, contudo, sugere que a história da libertação de Mejigã tinha a ver com doença no engenho e a confusão provocada com a chegada de novos donos. Em 10 de dezembro de 1834, quando a família Sá

---

[34] ARQUIVO DA CÚRIA DE ILHÉUS, 1823-1843.

[35] PÓVOAS, **A libertação...**, Inédito.

Bittencourt Câmara tomou posse, descobriram que a propriedade não tinha tantos escravos como eles estavam esperando. Em março daquele ano, ao ser firmada a escritura de troca com Barbacena, este certificou que o Santana tinha 204 escravos. Em dezembro daquele mesmo ano, porém, o administrador da propriedade, José da Costa Coelho, só podia contabilizar 183 dos escravos prometidos e um nascido depois da troca. Foi explicado que seis escravos morreram depois da troca, mas não houve explicação alguma para a situação dos outros quinze[36]. Será que Mejigã foi um destes que morreram, ou que desapareceram?

A vida de uma quilombola

Sabemos muito pouco da vida de Mejigã depois de sua saída do Engenho Santana, e não encontramos nenhuma referência direta a sua vida, a seu amante, Leocádio, ou à filha deles, Maria Figueiredo, nos documentos que nos restam. Não encontramos nenhuma referência ao batismo de uma moça africana, chamada Mejigã, nem Ignez, e também falta referência ao batismo de uma menina Maria Figueiredo, ou Maria com mãe Ignez, ou pai Leocádio. Uma revisão dos nomes dos escravos do Engenho Santana no registro dos batismos celebrados em Ilhéus, entre 1823 e 1843, também não mostra nenhum dado sobre Mejigã ou Ignez. Também as listas dos escravos do engenho, na época, que nos restam, incompletas e parciais,

[36] ARQUIVO DO PRIMEIRO CARTÓRIO DA VARA CÍVIL, 1924.

não incluem nenhuma referência a pessoa alguma denominada Mejigã, nem Ignez, nem Maria Figueiredo.

Este silêncio não deve surpreender: Mejigã era escrava fugida. Qualquer menção aos ex-donos ou às autoridades teria levado Mejigã e a filha, de novo, à escravidão. A única maneira de protegê-las era manter sua existência em segredo.

Ainda que a família a mantivesse escondida, os documentos revelam que Mejigã existia e que ocupava uma posição importante entre os africanos e afrodescendentes de Ilhéus. Ainda que ela mesma não aparecesse nos documentos, encontramos referências documentais a ela. A mais intrigante vem de 1826, uma data em que achamos que ela já vivia no Sul da Bahia, mas talvez não estivesse mais no Engenho Santana. Naquele ano, indica o registro de batismos, o padre pôs os santos óleos numa recém-nascida chamada Megica, menina parda, filha legítima de Domingos José, também pardo[37]. A cerimônia foi testemunhada por Clemente José dos Santos, também pardo, e Serafina, cuja cor e *status* não sabemos. O nome da mãe também não foi registrado. Esse nome africano numa menina livre brasileira precisa ser explicado. Será que esta moça foi nossa Mejigã e toda a tradição oral da família do Professor Ruy está errada? Ou será que a filha de Domingos José não foi a nossa Mejigã, e o padre errou no registro dos batismos de 1826?

[37] Enquanto o nome da recém-nascida estava grafado com “g”, a família de Mejigã escreve o nome dela com “j”. E a primeira tinha seu nome terminado com “a”, enquanto a segunda, com “gã”.

Existem várias explicações para o nome africano Megica aparecer como nome de uma menina brasileira. O primeiro reflete a maneira como os párocos administravam sua paróquia, uma região enorme, com população pequena. O padre batizava escravos e escravas, maiores e menores, na igreja principal da paróquia, mas também o fazia nas capelas das fazendas e nos engenhos do interior da comarca. Seja em Ilhéus, ou em capela particular, ele anotava os nomes dos batizados em pedacinhos de papel, para depois fazer o registro formal. Sabemos, também, que algumas destas anotações foram feitas muito rapidamente, sem nomes completos, sem formalidades, nem cuidados, nem consistência. Quando tinha tempo, o clérigo transferia vários batismos para o livro de registros, de uma vez só.

Duvidamos, contudo, que um padre, mesmo que completamente incompetente, poderia ter confundido uma africana adulta, recém-chegada do outro lado do mar e escravizada, com uma menina recém-nascida, filha legítima de um senhor local, livre e de cor mais clara que uma africana. Além do mais, Mejigã foi batizada com o nome Ignez, e não seria normal, para um senhor, deixar a escrava manter um nome africano. Primeiro, porque era um nome pagão e o nome cristão simbolizava a transformação de uma pagã em cristã. Segundo, porque o livro de registro de batismos foi um documento legal da relação da posse do escravo pelo proprietário, ou seja, de escrava com o dono. Esta relação de propriedade baseava-se na ficção de que o senhor concordava em cristianizar o africano ou a africana.

Temos outra explicação para a presença de uma recém-nascida de nome Megica nas páginas desse registro eclesiástico. Devemos considerar a possibilidade de que

esta menina, de cor parda, de ascendência africana por parte do pai ou da mãe, recebeu o nome da africana Mejigã, por causa de algum relacionamento entre o pai ou a mãe com Mejigã. Sabemos através do registro que, em 1827, Domingos José era casado com uma senhora chamada Emília Rodriguez, e os dois apresentaram seu filho Francisco para ser batizado. Naquela ocasião o padre não registrou nem a cor da criança, nem a do pai, da mãe ou da testemunha, Clemente José do Sacramento. Este Clemente José foi o mesmo homem descrito como pardo, que testemunhou o batismo de Megica no ano anterior, quando o pai também foi declarado pardo. Naquela vez, a esposa de Domingos José não apareceu no registro. Aparentemente, ela não acompanhou o marido para presenciar o sacramento de batismo de sua filha, um evento bastante importante na vida familiar do século XIX, em qualquer país católico. Foi esse o dia em que o padre absolveu o recém-nascido do pecado original e o integrou à comunidade cristã. É estranho que a mãe não participasse da cerimônia, quase tão estranho como o batismo de uma filha de nome africana. Como será? Podemos especular que o parto da mãe da criança Megica foi difícil, tão difícil que a senhora não podia participar no batismo da filha. Podemos também supor que uma africana — sacerdotisa na tradição oral da família e conhecedora de segredos africanos de vários tipos, inclusive medicinais — teria ajudado no nascimento da menina e que os pais teriam colocado o nome Megica, na filha, para honrar a senhora que ajudou tanto à mãe. O nome foi escrito Megica em vez de Mejigã por causa das diferenças ortográficas, ou porque o padre escreveu o nome da maneira que ouviu?

Nas décadas seguintes, o nome cristão de Mejigã, Ignez ou Ignes, apareceria raramente, mas quando aparecia, era geralmente com relação às escravas do Engenho Santana, ou da família Sá, que adquiriu o engenho em 1833. Aqui, a falta de documentação sobre o engenho e sobre os registros de batismo de 1844 até 1870 prejudica bastante nossas interpretações. Em 1883, porém, uma senhora chamada Ignez aparece como escrava no inventário de Egídio Luís de Sá e sua esposa Ritta Constança de Sá. O documento judicial indica que a senhora era preta, solteira, com 30 anos. Ela é jovem demais para ser o antepassado do professor Ruy, mas o fato de que os senhores foram membros da família que dominava o Santana na época é instigante. Esta é a mesma moça que morava na Fazenda Vitória, em 1874, quando Fernando Steiger — o marido de Amélia Sá e cunhado de Egídio Luís e Ritta Constança — registrou-a com o Fundo de Emancipação na cidade. Também esta moça aparece como a mãe da ingênua Serafina, *cabra*, interessante é que esse é o mesmo nome da senhora que testemunhou o batismo da Megica recém-nascida, em 1826.

Outra Ignez já morava na Fazenda Vitória quando Steiger a adquiriu do tio dele e antes do austríaco casar-se com a filha da família Sá Bittencourt Câmara. Em 1857, ela tinha 24 anos e era propriedade de Gabriel May, tio do primeiro Steiger. Passou a ser escrava de Fernando Steiger quando ele comprou a Fazenda Victória nas mãos de May. E em 1874, ela aparece no Fundo de Emancipação, como uma senhora preta com 41 anos de idade e três filhos menores.

Mais uma Ignez aparece na documentação na forma de Ignez Constança de Sá, a esposa de Manuel Macedônio de Sá, mas não um membro legítimo da grande parentela Sá, que controlou o Engenho Santana. Exatamente quem era ela não sabemos, mas sabemos que ela e o marido formavam parte da população que tinha ascendência africana, assim como europeia, pois o padre registrou a filha deles, Josefina, como parda quando a batizou. Interessante é que a mãe de Josefina levava o nome de uma sacerdotisa africana que morava no Engenho Santana e o de Ritta Constança de Sá, uma das senhoras brancas mais importantes da família Sá. A senhora Ritta Constança era membro da família que controlava o Engenho Santana depois de 1833 e tinha uma devoção especial a Santa Ana, a quem a capela do engenho foi dedicada. Ainda que Ritta Constança morasse no Engenho Esperança, muito mais perto da vila de Ilhéus do que do Santana, a devoção dela era tanta que pediu para ser enterrada ali, dentro da capela, ainda que isso tivesse ocorrido após a lei que proibia o sepultamento dentro das igrejas. O poder da família em Ilhéus era tanto, que conseguiu. Se insistiu em passar a eternidade na capela, imagino que ela passou bastante tempo no templo, quando viva.

Uma moça que levava o nome de Constança e casou-se com um moço de sobrenome Sá, claramente tinha alguma relação com a família mais poderosa da sociedade da época. Como sabemos, foi bastante comum para os ex-escravos e seus parentes manter a conexão com os ex-senhores, por tomar o sobrenome na liberdade, ou colocar o nome do patrão ou da patroa nos filhos, quando

nasciam. Isto seria comum. O nome Ignez, porém, não foi tão comum na época. Não podemos dizer, com certeza, que Ignez Constança recebeu o nome de duas senhoras importantes do Engenho Santana: Ritta Constança de Sá e a africana Mejigã, que já estava em liberdade. No entanto, é possível.

Os pesquisadores nos dizem que os escravos fugidos se mantinham próximos aos centros populacionais, e pode ser que essas referências a Ignez indicassem que Mejigã e Maria Figueiredo não moravam longe das fazendas da família Sá. A tradição nos indica que ela foi mata adentro, para a mata fechada, mas a mesma tradição não indica que Mejigã e a filha tiveram muito contato com índios bravos. Se estavam na Passagem do Gentio, lugar que hoje pertence a Buerarema ou a Camacan, a meu ver, na década de 1830, não podiam ter evitado tal contato.

A liberdade legal

Infelizmente, Maria Figueiredo está completamente ausente da documentação histórica. De certa forma, esta lacuna faz parte dos problemas que temos com os documentos da época. O registro de batismos de 1843 a 1870 — a época na qual ela teria casado e gerado filhos — não consta no arquivo da cúria. Pode ser que tenha se perdido ou, melhor, que tenha se estragado completamente, por ser muito consultado pelos descendentes dos coronéis do cacau, muito dos quais nasceram na década de 1860. A história oral, porém, nos diz que ela saiu para

o norte, para Nazaré das Farinhas, terra natal de seu marido Antônio, e ficou ali para ter os filhos.

Não podemos documentar esta parte da narrativa, mas a documentação de Ilhéus no século XIX, que na época abrangia grande parte das comunidades sul-baianas que agora existem, deixa claro que pessoas oriundas das comunidades entre Ilhéus e o litoral sul da Baía de Todos os Santos estavam migrando para as matas de Ilhéus, na época, procurando terras e trabalho. Pode ser que Antônio do Carmo tenha sido um deles. Vir para uma comunidade estabelecida, onde fosse conhecido como homem livre, para morar, fazia sentido, dada a condição de Maria Figueiredo como quilombola e o isolamento das matas do sul do estado, na época. Esconder-se dentro da população maior de Nazaré, como esposa de homem livre, era uma maneira excelente de ficar livre. Levar a mãe, naquela época já idosa, também seria uma estratégia razoável. Voltar às matas do sul da Bahia, quando a família já estava crescendo, também faz sentido: conseguir terras para uma família pobre com muitos filhos era difícil em Nazaré. As matas do sul da Bahia ofereciam oportunidade.

Não foi possível pesquisar os documentos de Nazaré por motivo de acesso e tempo. Seria interessante, no entanto, procurar a família nos registros eclesiásticos dali. Sabemos, porém, que a família voltou para Ilhéus, porque temos uma notícia indireta de Maria Figueiredo: um dos netos dela morreu em 1909, na Passagem do Gentio, fato que foi registrado em Ilhéus. Por sua vez, o Registro Civil dos Óbitos de Ilhéus indica que Secundino Figueiredo do Carmo, artista, apareceu no dia 22

de março para informar que morreu sua avó, a senhora Martinha Figueiredo do Carmo, residente em Passagem do Gentio. Ela era viúva e nasceu em Nazaré, terra natal do pai, Antônio do Carmo.

Conclusão

Nosso projeto, neste ensaio, foi facilitar um diálogo entre a história oral da família do Professor Ruy Póvoas e a documentação escrita. Esperávamos averiguar as histórias da família dele e entender melhor a documentação escrita. No final não conseguimos encontrar referências diretas a todas as pessoas que a memória da família de Mejigã guarda. Este diálogo, no entanto, nos oferece uma visão mais completa e complexa da ascendência africana dos povos do Sul da Bahia, impossível de ser conseguida de outra maneira.

O projeto também deixa claro que a tradição oral, sim, mantinha informações com precisão. Não ter escrito as memórias não significava que a família esqueceu. Para entender toda a subjetividade da narrativa, no entanto, precisamos nos situar no contexto do poder da época. Mejigã e Maria Figueiredo precisavam morar num lugar em que pudessem assumir outra classe social, pois naquela em que estavam eram legalmente criminosas: eram ladras. Eram culpadas de ter cometido um crime que já não existe mais: o de “autorroubo”, ou furto de si mesmo.

Referências

APPADURI, Arjun. The Past as a Scarce Resource. **Man**, [S.l], v.16, no. 2. p. 201-219, June 1981. (New Series).

ARQUIVO DA CÚRIA DE ILHÉUS. Paróquia de São Jorge dos Ilhéus. **Livro de Registro dos Batismos**, 1823-1843. (Batismos I),

______. **Livro de Registro dos Batismos**, c.1870-1876. (Parte de um livro).

______. **Livro de Registro dos Casamentos**, 1856-1884.

______. **Livro de Registro dos Casamentos**, 1884-1888.

______. **Registro dos nascimentos dos filhos d'escravos que tiverem ocorrido de 28 de setembro de 1871 em diante, conforme a lei 2040 d'aquela data**. (Registro dos Nascimentos).

ARQUIVO DO PRIMEIRO CARTÓRIO DA VARA CÍVIL (Ilhéus, BA). **Livro de Notas**, n. 10, f. 2, Tabelião Alberto Ferreira de Cerqueira, Salvador, 2 de abril de 1924. (Foro Epaminondas Berbert de Castro, Ação de Demarcação das Terras do Engenho Santana, 1937).

ARQUIVO NACIONAL (Brasil). **Registro de Estrangeiros**, 1823–1830.

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DA BAHIA. **Classificação dos escravos para serem libertados pelo Fundo de Emancipação, 1874-1886**. (Secção Histórica).

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DA BAHIA. **Coleção dos inventários**, Ilhéus.

______. **Livros de Notas**, Ilhéus.

______. **Livro de Registro dos Óbitos do Escrivão**, Ilhéus, n.º 1, Firmino Pereira Caldas, escrivão 1889-1895. (Secção Judiciária).

______. **Presidente da Província da Bahia**, correspondência dos juízes, Ilhéus. (Secção Histórica).

______. **Processos crimes**, Ilhéus.

AZEVEDO, M. M. da C. Anais da Câmara dos Deputados do Império Brasileiro, 1826-1847, v. 2, p. 589, 18 ago. 1845. In: LEWIN, Linda. **Surprise heirs, II**: illegitimacy, inheritance rights and public power in the formation of Imperial Brazil, 1822-1889. Stanford: Stanford University Press, 2003.

COHEN, David William. **The combing of History**. Chicago: The University of Chicago Press, 1995.

CAMPOS, João da Silva. **Crônica da Capitania de São Jorge dos Ilhéos**. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura/ Conselho Federal de Cultura, 1981. (Edição comemorativa de sua elevação à categoria de cidade).

MAHONY, Mary Ann. Instrumentos necessários: escravidão e posse de escravos no Sul da Bahia, no século XIX, 1822-1889. **Revista Afro-Ásia**, Salvador, n. 25, 26, p. 95-139, 2001. Anual.

"OS ÍNDIOS camacans", o crepúsculo: periódico instructivo e moral da sociedade. [S.l.]: Instituto Literário, 1845-1847. 25 janeiro, 1846.

PONTES, Felisberto Caldeiras Brandt. **Economia açucareira do Brasil no século XIX**: cartas de Felisberto Caldeiras Brandt Pontes, marquês de Barbacena. Transcrição e organização Carmem Vargas. Rio de Janeiro: Instituto do Açúcar e do Álcool, 1976.

PÓVOAS, Ruy do Carmo. **A libertação de Mejigã**. Transcrição da narrativa da Tia Jovanina (1898-1983). Trabalho inédito.

______. **Mejigã**. Trabalho inédito.

REIS, João José. Resistência escrava em Ilhéus: um documento inédito. **Anais do Arquivo do Estado da Bahia**, Salvador, v. 44, p. 285-295, 1979.

REIS, João José; SILVA, Eduardo. **Negociação e conflito**: a resistência negra no Brasil escravista. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos internos**: engenhos e escravos na sociedade colonial. 3. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

TRIOULOT, Michel-Rolpf. **Silencing the past**: power and the production of History. Boston: Beacon Press, 1995.

WHITE, Hyden. **Metahistory**: the historical imagination in 19th Century Europe. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973.

RITOS DA PALAVRA, GESTOS DA MEMÓRIA: A TRADIÇÃO ORAL NUMA CASA IJEXÁ

Marialda Jovita Silveira

> A errância do navegador não clama menos por seus direitos que a residência do sedentário.
>
> Ricoeur

Introdução

Este texto situa-se como um exercício de metalinguagem, à medida em que, se propondo discutir a ritualização da palavra e as trajetórias de arquivos de memória em uma casa de tradição afro-brasileira, o faz a partir de testemunhos, devendo ele mesmo ser compreendido como um testemunho. Ele é resultado de experiências em uma casa de tradição religiosa afro-brasileira. Assim, são testemunhos que se debruçam uns sobre os outros, como dobras, mas estas, inseparavelmente, imbricadas. É assim que a palavra, enquanto elemento de ritualização, precisa ser compreendida nesta reflexão, simultaneamente, como dobras de tradição, de memória e de história.

Considerando a tradição oral e a memória como eixos condutores das discussões, este texto estabelece um

diálogo com os objetivos que guiam este livro, sobretudo numa relação intertextual com as ideias defendidas por Ruy Póvoas e Mary Ann Mahony, nos textos por eles anteriormente apresentados. O primeiro é o motivo gerador do livro: o relato, de cunho autobiográfico, da presença da escrava Mejigã no Engenho de Santana; o segundo, de natureza historiográfica, reflete discussões sobre dados que atestariam a possível presença da escrava no *locus* citado, interrogando, ao mesmo tempo, o caráter historiográfico que devem assumir os textos memorialísticos. Ambos são provocadores, anunciam deslocamentos e permitem criar interfaces entre tradição, memória, história e linguagem, notadamente no que se refere a uma pragmática da tradição oral e dos seus arquivos, e da memória como dialética e transcurso para o esquecimento.

É necessário esclarecer que este texto apresenta, ao mesmo tempo, e dada a sua natureza multidisciplinar, progressão e descontinuidade. As discussões, que muitas vezes parecem independentes, na verdade fazem parte de um imbricado jogo conceitual para favorecer o entendimento da unidade temática do texto, o que convida o leitor a criar pontes entre as principais noções apresentadas.

A tradição e a tradição oral: algumas reflexões

A discussão em torno da tradição, sua definição, importância e presença nas sociedades, sobretudo nas contemporâneas, traz em seu bojo muitos conceitos a que ela costuma estar associada e, assim como ela, comple-

xos, ambíguos e polissêmicos. A tradição alude, em suas interfaces provocadoras, por exemplo, à cultura, ao imaginário, à memória, ao patrimônio, a sociedades orais e sociedades escritas, ritos, mitos e territorialidades, temas que têm desafiado estudos nas diversas áreas do conhecimento. Cada um desses conceitos dialoga com a tradição sob perspectivas adotadas e valores conferidos por historiadores, sociólogos, linguistas, etnólogos e antropólogos.

Tradição remete, comumente, à ideia de guarda e preservação, à transmissão de conhecimentos entre gerações ou ao que é proveniente do passado, o que tem consonância com sua etimologia latina *tradere,* do qual a palavra tradição, *traditione*, é derivada. No entanto, a significação do termo não encontra a mesma simplificação entre estudiosos das ciências humanas, como bem argumenta Lenclud[1], ao defender que as noções de tradição e de sociedades tradicionais merecem ser discutidas com mais verticalidade e até mesmo desconstruídas. Segundo o antropólogo, primeiramente, a noção mais comum de tradição remete a ideia de uma posição e de um movimento no tempo, e representa uma permanência do

[1] Lenclud (1987) admite que o estudo da tradição seja a marca distintiva da atividade dos etnólogos, por isso sua definição deveria estar menos acoplada àquelas do senso comum. Para ele, a etnologia não promove rupturas com as noções advindas do senso comum e estaria, com isso, contribuindo com a consolidação de um quadro de referências intelectuais constituído por um sistema de oposições binárias, a exemplo de tradição/mudança, sociedade tradicional/sociedade moderna, dualidades cujas pertinências são mais complexas do que parecem.

passado no presente, uma sobrevivência, legado vivo de uma época. Ela seria, nessa perspectiva, qualquer coisa de antigo que se supõe haver conservado, ao menos relativamente sem alterações, e que por alguma razão será objeto de transferência a um novo contexto; um objeto que veio do passado para o presente. Esta é, seguramente, conforme Lenclud[2], a noção de tradição que o trabalho etnológico persegue; sua missão será a de coletar os elementos do passado, ainda observáveis, formando uma espécie de patrimônio, e de explicar como e porque eles continuam a ser conservados, ou ainda porque eles comportam um determinado sentido. Esta noção é, entretanto, relativa quando se considera que a tradição não transmite a integralidade do passado, mas se opera através de uma ação de filtragem, de seleção de conteúdos culturais que exprimem uma mensagem importante, culturalmente significativa e dotada, por esta razão, de uma força e de uma predisposição para ser reproduzida. Assim, argumenta o autor, tradição não pode condensar e ser compreendida como tudo o que se transmite, mas o que se transmite dentro da ordem de uma cultura determinada, através de um modo particular de transmissão. Também, o que caracteriza a tradição seria não somente o fato de ela ser transmitida, mas o meio através do qual ela foi transmitida; o ato mesmo de transmissão.

Interessa-nos ressaltar, na discussão sobre a tradição e as noções que dela derivam, que ela não é um produto do passado que os contemporâneos recebem

---

[2] LENCLUD, 1987.

passivamente, mas, segundo os termos de Pouillon[3], ela é um ponto de vista que os homens de uma época desenvolvem sobre a que lhe precedeu; a tradição é, antes, uma interpretação do passado realizada por critérios rigorosamente contemporâneos. Nessa perspectiva, a tradição não é, necessariamente, o que ela foi, mas, o que nós fazemos com que ela seja, é sempre uma projeção em retrospectiva e propõe uma filiação invertida, a do filho que gesta o pai[4]. Naturalmente que o passado persiste, fazendo compreender que o presente não é de todo livre, e impõe limites, mas estes são sempre imprecisos, o que impede torná-lo mensurável. Assim, a força da tradição não pode ser medida somente pela exatidão do exercício da reconstituição histórica, sobretudo porque a verdade nela expressa faculta ser pensada, não como uma "correspondência", mas antes como uma *coerência com*. Aqui, segundo Lenclud[5], a tradição não revela somente uma problemática em termos de sentido, mas também uma outra, de ordem funcional, considerando que ela não se contenta em dizer qualquer coisa do passado, mas ela o diz considerando certos fins que comandam o conteúdo da mensagem. A sua utilidade é a de fornecer ao presente uma garantia para o que ele é. Ao enunciar uma tradição, uma cultura justifica, de certa maneira, o seu estado contemporâneo; sua tradição são suas referências, o seu testemunho de moralidade, a sua herança. A utilidade de

[3] Apud LENCLUD, 1987.
[4] LENCLUD, 1987.
[5] LECLUND, 1987.

uma tradição é a de oferecer a todos os que lhe enunciam e que a reproduzem o meio de afirmar sua diferença e sua autoridade. Assim, o essencial de uma tradição seria sugerir uma origem prestigiosa e distante; um saber misterioso; um conhecimento preservado; uma herança exclusiva; uma diferença proclamada; uma autoridade afirmada. O reconhecimento dessas características remete aos componentes culturais da tradição como atravessados por outros, de ordem política e ideológica.

A ideia de que a tradição determina um modo particular de transmissão evidencia a interface que estabelece com a linguagem, pelo estatuto que assume a oralidade em sua dinâmica. Vale destacar que a importância e a proeminência da oralidade nas sociedades devem estar recordadas não somente porque ela se constitui a forma de comunicação primária entre os homens, mas porque a história das civilizações ocidentais se funda sob os cânones do oral, basta que se recorde os poemas homéricos da Ilíada e da Odisseia, que se mantiveram como tal por muitos séculos até que se fixassem como literatura pela via do alfabeto. Recorda-nos Ong[6] que em toda a história da humanidade milhares de línguas faladas já existiram e apenas pouco mais de uma centena tiveram ou têm uma escrita produtora de literatura.

A natureza e a importância da oralidade na tradição suscitam perspectivas de compreensão dessas sociedades, cuja força expressiva e de transmissão de valores se apoia na tradição oral. Estas sociedades, para além dos

---

[6] ONG, 1982.

elementos que lhes confere o estatuto de tradicionais[7], o são, também, porque o uso da oralidade tem primazia sobre o uso da escrita, ou lhe é quase exclusiva. Naturalmente, que esta condição de primazia e/ou de quase exclusividade possibilitou que a natureza dessas sociedades fosse interpretada a partir de relações antinômicas, refletidas em dicotomias como sociedade oral/sociedade escrita, cultura oral/cultura letrada, cultivo da tradição/ inovação constante, pensamento concreto/pensamento abstrato, ritualismo/analiticidade que marcaram, por exemplo, os estudos de caráter culturalista propostos por Ong [8], Goody[9], Scribner[10] e as primeiras abordagens de Olson[11], preocupados com as transformações e os impactos produzidos nas sociedades após a introdução da escrita. Entretanto, a perspectiva na qual se inserem estes estudiosos sofreu muitas críticas, como as propostas por Biber[12] e Gnerre[13], que a consideram de tendência etnocêntrica, supervalorizadora da escrita e generalizante. Sobre isso, Calvet[14], citando Molino[15], assinala que a noção de tradição oral provém de princípios do século XIX, cultivada em pleno romantismo europeu, e que essa origem,

---

7 Sobre o tema do tradicional e do estatuto de tradicionalismo, remeto à discussão proposta por Lenclud (1987).
8 ONG, 1982.
9 GOODY, 1988.
10 SCRIBNER, 1997.
11 OLSON, 1977.
12 BIBER,1988
13 Apud MARUSCHI, 2005.
14 CALVET, 1997.
15 MOLINO, 1981.

engendrada pela oposição nascida entre a arte popular e a arte sofisticada, explicaria o valor secundário atribuído às sociedades sem escrita, até os nossos dias. Também a esse respeito, Vansina[16] argumenta, referindo-se às sociedades africanas ocidentais, exemplo que aqui nos interessa sobremaneira, que reduzir a "civilização da palavra" *falada*[17] a uma "ausência do escrever" demonstraria um total desconhecimento da natureza das civilizações orais. A este propósito Mbock[18] traz uma discussão instigante quando ressalta que as terminologias "sociedades da escrita" e "sociedades sem escrita" evidenciam uma objeção epistemológica, muito mais que taxonômica, porque os modos de veiculação de uma cultura não são suficientes para traduzir a cultura veiculada. Argumenta que antes de serem culturas de oralidade e de escrita, as culturas são humanas e isso lhe sugere afirmar que "*loin de être « une simple techinique de communication", l´oralité est une culture que nourrit un comportament spécifique et qui, en Afrique, inspire une production artistique tributaire d´un état de civilisation"*[19].

A tradição oral não é um conceito que merece simplificação, sobretudo porque precisa ser traduzido não somente como um modo de transmissão de testemunhos de uma geração a outra, mas como uma atitude discursiva frente aos valores culturais essenciais à existência de

[16] VANSINA, 2010.
[17] Expressão utilizada por Vansina (1966).
[18] MBOCK, 1999.
[19] MBOCK, 1999, p. 5.

uma sociedade. Uma "civilização da palavra", diz Vansina[20], "reconhece a fala não apenas como um meio de comunicação diária, mas também como um meio de preservação da sabedoria dos ancestrais, venerada no que poderíamos chamar elocuções-chaves, isto é, a tradição oral." Torna-se compulsório, então, pensar que o qualificativo oral dado à tradição recobre não somente um modo particular de comunicação, mas uma forma específica de transmissão que alcança, pois

> [...] tudo que uma sociedade considera importante para o perfeito funcionamento de suas instituições, para uma correta compreensão dos vários *status* sociais e respectivos papéis, para os direitos e obrigações de cada um [...][21].

A tradição oral, portanto, encerra um modo de percepção e ação de grupos sociais frente a coisas que possuem valor para seu funcionamento e sua existência. É por isso que Vansina[22] assinala, com muita propriedade, que "a oralidade é uma atitude diante da realidade e não a ausência de uma habilidade".

Aqui também se encerra a ideia de que na tradição

---

[20] VANSINA, 2010, p. 139.

[21] VANSINA, 2010, p.140. Ainda recorda que ao contrário da tradição oral, numa sociedade calcada na escrita, somente as memórias consideradas menos importantes são deixadas à tradição. E ressalta, com muita propriedade, que é seguramente por isso que muitos historiadores, oriundos dessas sociedades, construíam uma interpretação equivocada de que as tradições orais eram sinônimo de contos de fada, canções de ninar ou brincadeiras infantis.

[22] VANSINA, 2010, p. 140.

oral a palavra não pode ser vista sem que se considere o seu caráter performativo. Na tradição, as palavras não "dizem" somente, mas "realizam" coisas, convertendo-se em memórias nas narrativas históricas, de linhagens e de genealogias públicas e privadas, familiares, épicas etiológicas; mitos cosmogônicos; poemas históricos, panegíricos, litúrgicos ou cerimoniais; canções de trabalho, de caça, de ninar; fórmulas rituais e provérbios, somente para citar o alcance e a circunscrição da tradição oral nas "sociedades da palavra". Nesse universo, no interior do que se narra, do que se transmite, estão refletidas valiosas informações sobre o passado e sobre a memória dos povos e dos espaços que ocupam, que se traduzem em condutas, formas de organização societal, dados históricos, crenças, portanto, modos de compreensão da realidade[23].

A tradição oral em sociedades africanas circunscreve funções de guarda e preservação dos valores fundantes das memórias das sociedades. É assim que aparecem papéis como os dos *griots*, trovadores que conhecem as tradições em todos os níveis e as enuncia em ocasiões especiais, os genealogistas, os tamborileiros dos reis e chefes, os guardas de túmulo, também, as *ntsomi*, entre os Xhosa da África do Sul, mulheres que detêm a arte da representação de histórias cômicas. Os *sacs á parole*, para utilizar

[23] A propósito dos modos de compreensão da realidade, Appiah (1997), em seu livro **Na casa do meu pai**, propõe uma interessante discussão sobre filosofia e cultura na África, em que contrapõe a modernidade com a tradição africana, mostrando os equívocos que é pensar a África e sua cultura a partir da tradição ocidental.

uma expressão referida em Calvet[24] para os guardiões da palavra em territórios africanos, são também os celebrantes de ritos religiosos, como os *mhondoro shona*, do Zimbawe, que conhecem as histórias dos espíritos confiados a sua guarda. Segundo Vansina[25], é raro não haver especializações na memorização e transmissão oral, e elas aparecem mesmo no nível da história familiar e da terra, como é o caso dos *abashinga ntabe*, do Burundi. A importância social que assumem essas tradições serve para refletir a dimensão do trabalho de quem se debruça para coletar e estudar a infinidade de textos orais guardados e transmitidos por todas as partes em África[26]. Mesmo porque as tradições, ativadas sob registros

---

[24] CALVET, 1997.

[25] VANSINA, 2010.

[26] Vansina (2010, p. 140) nos diz que as tradições orais "desconcertam o historiador contemporâneo – imerso em tão grande número de evidências escritas, vendo-se obrigado, por isso, a desenvolver técnicas de leitura rápida [...]. As tradições requerem um retorno contínuo às fontes. Fu Kiau, do Zaire, diz, com razão, que é ingenuidade ler um texto oral uma ou duas vezes e supor que já o compreendemos. Ele deve ser escutado, decorado, digerido internamente, como um poema e cuidadosamente examinado para que possam apreender seus muitos significados – ao menos no caso de se tratar de uma elocução importante. O historiador deve, portanto, aprender a trabalhar mais lentamente, refletir, para embrenhar-se numa representação coletiva, já que o *corpus* da tradição é a memória coletiva de uma sociedade que se explica a si mesma. Muitos estudiosos africanos, como Hampâté-Ba ou Boubou Hana, muito eloquentemente têm expressado esse mesmo raciocínio. O historiador deve iniciar-se, primeiramente, nos modos de pensar da sociedade oral, antes de interpretar suas tradições."

mnemônicos, se expõem a contingências geográficas, políticas e ideológicas e são atravessadas por subjetividades capazes de promover apagamentos, acréscimos, adaptações e reelaborações, constituindo-se em textos cada vez mais desafiadores para as metodologias das ciências, sobretudo a historiográfica.

A tradição oral: inscrições de memória, pautas de esquecimento

A tradição oral nos coloca inevitavelmente frente ao problema da memória. Tradição oral evoca, para o senso comum, o efêmero e o fluido, o que faz crer que está marcada pelos ditames do desaparecimento. Por isso, é comum falar em tradição oral associando-a às contingências do que não pode ser fixado como arquivo. Isso não é novo, basta que recordemos que a memória e a palavra foram protagonistas desse dilema já na antiguidade clássica, quando em Fedro[27], Platão se detém ante o paradoxo instalado pela origem da escrita,

[27] PLATÃO, 1975. Em Fedro, a pergunta do Rei sobre o fato de a escrita ser remédio ou veneno do recordar, é respondida pelos pais da escrita, os gramáticos: "Este conhecimento, oh, Rei, fará aos egípcios mais sábios e mais memoriosos, pois foi inventada uma espécie de fármaco da memória e da sabedoria ". Ao que responde o Rei: "É o esquecimento que este provocará [...]. Porque é impressionante, Fedro, o que ocorre com a escrita, e por tanto se parece com a pintura [...] estão frente a nós como se tivessem vida; mas se lhes perguntamos algo, respondem com o mais altivo dos silêncios".

se seria ela remédio ou veneno do recordar. Desde lá, o destino da memória tem se mantido amalgamado a uma aposta escrita, tornando opaca a grandeza da "memória autêntica", para utilizar uma expressão de Ricoeur[28]. Naturalmente, a expressão, trazida no bojo de uma fenomenologia da memória, não evoca os estados físicos ou psíquicos da memória, como expressado em "Funes, o memorioso", clássico e inquietante personagem de Borges, presente em seu conto homônimo. Nele, a memória é um estado de permanente vigília, pois Funes é um homem que possui o poder de tudo lembrar e armazenar. A incapacidade de esquecer torna-se a sua doença. O magnífico conto narra a memória que não conhece limites, mas metaforiza a complexidade da memória humana, advertindo-nos que um homem capaz de tudo recordar também perde a capacidade de viver, porque o exercício da memória absoluta consumiria a sua existência. O próprio Borges[29] assinalou que o seu conto era uma grande metáfora da insônia.

A narrativa ficcional, entretanto, pode estabelecer múltiplos diálogos com uma história da memória, desde a dualidade instituída pelos gregos entre Mnemósine/ Lete[30], deusa da memória e rio-fonte do esquecimen-

---

[28] RICOEUR, 2007.

[29] BORGES, 2003.

[30] Na mitologia grega, Lete é um dos rios do Hades. Sua água produziria o completo esquecimento a quem dela bebesse. Por isso mesmo, o Lete passou a simbolizar o esquecimento. Para algumas religiões esotéricas, haveria um outro rio, o Mnemósine. Sua água faria recordar tudo e alcançar a onisciência a quem dela bebesse. Os

to, os usos da memória na antiguidade clássica, até o papel que recentemente desempenham as memórias individuais na constituição e formalização das memórias coletivas, pela emergência das memórias subterrâneas[31], aquelas que não estão enquadradas e reconhecidas como oficiais.

O que está posto faculta-nos, então, pensar que a "memória autêntica" só pode ser compreendida em perspectivas que a considerem na dialética memória/esquecimento, nas mobilidades e reelaborações das tradições, nos transcursos e nos processos que envolvem a construção das memórias individuais e coletivas, nos estados provisórios que definem a linguagem. Memória assim concebida não se ajusta a uma simples arqueologia do passado, mas reúne relações complexas que a fazem um conjunto de saberes e práticas geradoras de identidades, sempre descontínuas e em deslocamento.

Entrelaçada à memória, a tradição oral seria uma das suas encruzilhadas. Se a escrita é comumente considerada o lugar do arquivo e do documento, portanto, na-

---

iniciados eram instruídos para, após a sua morte, beberem a água do rio Mnemósine e jamais a do rio Lete. Há várias versões sobre o lugar por onde ele corre. Para alguns, ele corre pelos Campos Elíseos, cujos habitantes ficariam no paraíso por 1000 anos, até apagarem-se neles todas as lembranças terrenas. Após o completo esquecimento, tornavam a reencarnar. Conforme outras versões, o Lete ficava no Hades, num campo onde reinava a melancolia e os mortos não sofriam tormentos. Lete também seria filha da deusa Eris, sendo uma das naiades, portanto irmã de Algos, Limos, Horcus e Ponos. (N.O.).

[31] POLLAK, 1989.

turalmente vinculada à fixidez dos "estados de memória", a tradição oral deve ser compreendida como o *a priori* e o dispositivo por excelência que acompanham a mobilidade dessa memória, sempre cambiante, em curso e em estado de peregrinação. A oralidade seria o espaço em que a memória promove atualizações, basta que lembremos com Janet[32] que o ato mnemônico fundamental é o "comportamento narrativo". A palavra é, assim, possibilidade de tradução das memórias ativadas, pois a oralidade, como uma prática social interativa para fins comunicativos, articula diferentes discursos, linguagens ou registros, os quais representam um determinado momento ou sentido da memória. É ela que explicita ou torna evidentes as transformações operadas pela memória e que também podem enunciar, aproximando-nos do postulado por Ricoeur[33], o de que as duas questões fundamentais e hierárquicas em torno das quais a experiência mnemônica deve ser tratada são "o quê" é lembrado e "de quem" é a memória.

Quando se afirma que a tradição oral é lugar de inscrição e representação de memória, deve-se reconhecer que ela é também espaço da necessária presença do esquecimento. A questão "o que" é lembrado coloca em pauta, necessariamente, o tema do esquecimento, pois o ato de lembrar, do mesmo modo que o de escolher, pressupõe renúncia e recorte de algo deixado ao esquecimento. Assim como a linguagem em sua própria limitação só

---

[32] Apud LE GOFF, 1990.
[33] RICOEUR, 2007

dá a conhecer o que é capaz de nominar e representar, a memória atua sob filtragem e seletividade, deixando ao esquecimento conteúdos de "reserva". Há de se reconhecer que esse esquecimento que a memória engendra e que se constitui uma das suas condições fundamentais, é apenas um dos possíveis na ampla "tipologia" inserida na trama da memória, tema que Ricoeur[34] exaustivamente trata em sua fenomenologia, e que é também discutido por Nora[35] no estabelecimento dos seus "lugares de memória". É imperativo conceber que a memória deveria negociar com o esquecimento e que não podemos considerá-lo como uma falha ou como uma razão para desconfiar da memória, porque ter esquecido coisas é condição essencial para poder recordar outras. Como nos diz Alcantud[36], "*nos es posible vivir bajo el peso de la memoria omnipotente. La sociedad reclama el olvido tanto o más que la memoria*". Por isso, Carruthers[37] afirma que o "*handicap* da memória não é o esquecimento, é a desordem, a ausência de pautas, a dispersão e o acaso". Dando voz a Nietzsche (apud

---

[34] Ricoeur (2007) dedica ao tema um capítulo de seu livro *História, Memória e Esquecimento*, encetando discussões sobre o seu papel e a sua natureza na história e na operação historiográfica, sua relação com a temporalidade e a fidelidade com o passado. Assim, aparece uma "tipologia" para o esquecimento como apagamento de rastros ou como reserva, ou relacionado a conceitos tais como memória impedida, memória manipulada nos processos engendrados pela ideologia ou ativada pelos regimes de anistia.

[35] NORA, 1984.

[36] GONZÁLEZ ALCANTUD, 2003, p. 63.

[37] CARRUTHERS, 1993.

RICOEUR[38]), vale recordar com ele que é preciso "viver intensamente o instante para nos liberar do passado, pois é impossível viver feliz sem lembranças, mas também é impossível viver sem esquecer".

No âmbito da tradição oral, compreendemos que a dupla valência da memória, a de ser ativação de lembranças e pauta de esquecimento, promove a discussão de uma de suas questões mais recorrentes, a noção de fidelidade ao passado e a confiabilidade emprestada aos conteúdos transmitidos de geração a geração. À tradição oral é imputada, sobretudo sob o rigor da "verdade" histórica e da tradição escrita, a imprecisão cronológica, a indistinção entre dados históricos e mitológicos, a indeterminação dos prototestemunhos na cadeia de transmissão de textos, assim como o caráter de variabilidade desses textos que apresentam alterações e deformidades, provocando a existência de diversas versões para um mesmo fato[39].

Talvez pudéssemos interpretar essas características da tradição oral como marcas de um "esquecimento" que lhe é próprio ou como bem expressa Calvet[40], referindo-se à existência de diversas versões para os textos da tradição, que aquilo que um determinado ponto de vista da tradição escrita considera imperfeição, no texto oral é princípio constitutivo, afinal as variantes não

---

[38] RICOEUR, 2007, p. 26.

[39] Remeto às pertinentes discussões propostas por Vansina (1966) sobre a concepção de espaço e tempo, de papéis sociais e estrutura dos relatos na tradição oral. O autor aborda a atitude que deve adotar o historiador para tratar esses dados em uma investigação.

[40] CALVET, 1997.

podem ser tomadas como adulteração de uma forma *ne varietur* que se tenta restituir. Quintanilla Coro[41] assinala, aludindo às transformações operadas no interior das tradições orais, que, nos textos, elas são o resultado de um movimento próprio da oralidade para atualizar os sentidos que ainda são necessários para uma determinada comunidade e esquecer outros que já não cumprem função relevante ou que aparecem como incoerentes, contraditórios ou inúteis.

Seguramente, este caráter "oralizante" da tradição nos faz voltar a pensar na natureza itinerante e de deslocamento da memória, interrogando nos moldes de Calvet[42], sobre questões "que as bibliotecas e os escribas resolveram parcialmente nas sociedades de tradição escrita: o que conservar? Como conservar? Para quem conservar? Como transmitir?"

O testemunho: a pragmática da tradição oral numa casa Ijexá

"Eu li, eu escrevi, eu interpretei. Eu vi, eu provei, eu senti". Essas tríades não são aleatórias. Querem revelar aproximações e descontinuidades entre duas formas de realidades documentais. Duas trajetórias de constituição de memórias. Duplo modo de articulação discursiva para a construção de arquivos. Revelam, também,

[41] CORO, [200-].
[42] CALVET, 1997, p. 8.

duas formas de construir tradições sob marcas diferenciadas de "presença". Na primeira, a marca documental do texto, sob leitura ou sob escrita, e o fim último que é dado à sua recepção, que seria interpretar, conceituar, classificar, categorizar, buscar uma explicação. Na segunda, os rastros da presença de um sujeito frente a um texto oral que se constrói sob o olhar, a experiência e a sensação.

Neste texto, a intenção é promover uma aproximação à segunda tríade a partir de um testemunho de experiência com a tradição oral praticada no Ilê Axé Ijexá, terreiro de candomblé de expressão afro-brasileira, situado no sul da Bahia. O contexto é o rito de abertura do terreiro de Ogum Lajá na cidade de São José da Vitória, Bahia, casa-filha do Ilê Axé Ijexá, cuja ialorixá completara o período de "obrigações" religiosas que lhe facultam o direito de exercer a condição de sacerdotisa. A citação que se segue é resultado do temor de não perpetuar, senão pelo texto escrito, as experiências vividas. Entenda-se, ao mesmo tempo e criticamente, que ele, ao ser escrito, também não escapa à ilusão do valor do "escritural". Mas, ele também serve para estabelecer uma conversa sobre o sentido da guarda documental de um dos ritos mais importantes para um terreiro de candomblé, a fixação de seu nome, de seu axé, de seu patrimônio cultural e o atestado maior de sobrevivência e continuidade de suas tradições. É um gesto de memória que tenta fazer presente o ausente; possui tom poético, porque falar dessa experiência é reativar geografias, corpos, odores, sabores, objetos, imagens, plantas, sons e cores que somente a linguagem desprovida de "cientificidades" pode dar conta. Mas, mesmo assim,

de antemão e defendendo-se o ponto de vista trazido neste ensaio, ela será incapaz de traduzir o acontecimento. Aqui, a limitação da linguagem se torna evidente, ela não é capaz de representá-lo em sua inteireza.

Uma Casa Ijexá: lugar, lugares e metáforas do morar[43]

Para os que entraram naquela Casa, o sábado 25 de julho de 2009, teria sabor, escuta, paladar e olfato. A rua de terra batida, o boqueirão da mata verde ao alcance do olhar davam encanto, no cedinho da manhã, àquela Casa Azul em São José da Vitória, Bahia. Casa que logo se chamaria Ilê Axé Ijexá Ogum Lajá. Lá dentro, o alá de acolhida, o azul e branco do barracão, as bandeirolas em cores. A decoração de terreiro, as margaridas nos vasos, as folhas no chão e as plantas nas paredes pareciam juntar-se em um grande abraço de acolhida à comitiva de branco que chegava. Logo, os pés descalços, o canto de entrada, a voz dos tambores, a roda do *xirê*, a dança sagrada, os abraços plurais dos filhos-de-santo. O nome da Casa era mistério. E falava da véspera como grande metáfora: do cheiro do zelo, do dinheiro poupado, da construção erguida, da lenha ardendo, do feijão no fogo, dos detalhes cuidados, do banquete a ser servido, da completude do espaço.
Tudo era uníssono e mestiço. Lá fora o tempo fechado. Cá dentro, a fala de Exu. Lá fora, o tempo roubado. Cá dentro, o sabor da festa, o cheiro da dança, os olhos das mãos, a palavra soprada, o segredo do axé. Lá fora,

---

[43] SILVEIRA, **Uma casa...**, inédito. Participei dessa cerimônia na condição de membro do Ilê Axé Ijexá, assisti e atuei nos ritos nela celebrados. Éramos pelo menos 60 pessoas entre *ogans, ekedis, abians*, filhos e filhas do Ilê Axé Ijexá. Vimos, ouvimos, celebramos e festejamos o ato religioso de inauguração da Casa de Ogum Lajá

> o tempo roubado, a espia calada. Cá dentro, humanos e Encantados. Lá fora, os sons do mundo. Cá dentro, o mundo crescente. Na rua, a chuva e o vento. Cá dentro, *orikis* a Oiá. Na rua, o tempo despido. Cá dentro, o tempo mistério. Na rua, o tempo parceiro. Cá dentro, a boca em sussurros, a terceira orelha, o gesto preciso, o cheiro da folha, a fala dos búzios, o peji de Ogum, o segredo da Festa, o silêncio sagrado, o marco do axé. *Ogum yê*!
> Então, as palmas das mãos ecoam iguais. Incensar o corpo, empembar a vida e agradecer. Na voz de Ajalá Deré, o babalorixá, o ontem e o hoje, a senzala e a cafua, a ancestralidade, a liberdade e a entrega da Casa. O sentar na cadeira ganha grandeza. É gesto de posse dos bens encantados. A negra Altamira, D. Mira, Lajadê, a **Iá Ifaradá**, Mãe Lajadê de Ogum. A filha-agora-mãe constrói telhado, recebe axé, em promessas e vontades de acréscimos e multiplicação. A Casa de Ogum Lajá se torna lugar. O Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon, Casa do Silêncio, fixa lugares nas metáforas do morar, constrói raízes, gesta seu primeiro filho. *Exeuê Babá*!

Este é um acontecimento dos mais importantes para uma comunidade de candomblé, a transferência de axé para outro chão, a consagração da condição de mãe que permite a continuidade das tradições, o fim de um ciclo de ensinamentos e a permissão de recomeço de ritos em outros espaços. Cerimônia com o mesmo grau de importância em outros lugares e em outras tradições são, seguramente, geradoras de muitos documentos. Basta recordarmos que não há oficialidades de posse com ausência de discursos gravados, atas devidamente assinadas, registros em vídeo, e sem momentos midiáticos das novas tecnologias que acompanham necessariamente o dia seguinte. Estes são os operadores do

testemunho oficial da nossa sociedade de proeminência da escrita[44]. Lá, na inauguração da casa Ijexá, os operadores do testemunho são outros. Havia uma voz que reclamava um ouvido atento. Havia a palavra que reclamava a custódia do ato. Havia audição, visão, olfato, tato. E havia o silêncio imperioso que se sobrepunha a tudo e se fez presença no dia seguinte. Aqui, há uma memória que é ativada e registrada sob outros moldes. Espaço e tempo, pessoas e objetos não podem estar senão necessariamente amalgamados em *acontecimento*, para lembrar Zumthor[45] e sua defesa da "vocalidade"[46] ou da onipresença da "Voz", esta articuladora de registros sensoriais, visuais e táteis da qual a "palavra constitui a manifestação mais evidente, mas não a única

---

[44] Sodré (1988) vincula esta necessidade de registro ao que ele chama de ideologia da transparência informacional (que tudo escreve, fotografa, filma, traduz, codifica), necessária à moderna mercantilização do saber. Este saber é utilizado, de um lado, para animar a força de trabalho engendrada pela indústria cultural, e de outro, para atuar como insumo à produção, controlado pela tecnologia informacional e pela telemática.

[45] ZUMTHOR, 1993, p. 21.

[46] Paul Zumthor (1993), estudando os textos poéticos orais do medievalismo europeu e seus intérpretes, como os jograis, e trovadores, prefere o termo "vocalidade" em lugar de oralidade, traduzindo-o como a característica que dá à *voz* a condição de ser múltipla, e a de evocar e fazer coexistir, no momento de sua enunciação, uma temporalidade, um espaço e um modo próprio de existência e percepção sensorial. Para o autor (1993, p. 21), a "vocalidade" é a "historicidade de uma voz: seu uso". A "vocalidade" integra a palavra, mas esta traz na sua materialidade produtiva a percepção oral-auditiva, corpórea e gestual.

nem a vital."

Para criar aproximações dessa "vocalidade", ou dessa "epifania da voz"[47], e constatar a pertinência desse conceito nas tradições afro-brasileiras, é preciso compreender que a experiência comunitária nos terreiros de candomblé é participatória. Nessas comunidades a vivência reclama a inteireza do sujeito, a participação efetiva no rito e na liturgia que inclui corpo e voz, preceito, gesto e silêncio, olhar e segredo, palavra e escuta, sagrado e festa, mito de origem e história. Sem a integração dessas dualidades e sem a presença efetiva desses princípios fundamentais, a comunidade não é capaz de provocar a resposta de um dos pilares sobre os quais se alicerça, a troca e a multiplicação do axé, força que dinamiza a existência. É Sodré[48] quem assinala que a experiência sacra nos terreiros é mais corporal do que intelectual, no sentido de que "o corpo integra-se ao simbolismo coletivo na forma de gestos, posturas, direções do olhar, [...] também de signos e inflexões microcorporais, que apontam para outras formas perceptivas." E sublinha que o corpo[49], assim como a palavra, é um "objeto ativo", pois mantém uma relação integrativa não somente com os outros homens, mas, também, com

---

[47] Termo também utilizado por Paul Zumthor (1993).

[48] SODRÉ, 1999, p. 179.

[49] Braga (1988, p. 37) nos diz que "o candomblé é uma religião do corpo, no sentido de que o corpo humano se locupleta de conteúdo sagrado e todas as manifestações corporais exprimem uma vontade divina. Assim, rir, cantar, chorar, brincar, são expressões do sagrado e que correspondem na mesma dimensão ao que sugerem ou determinam as atitudes de seus acólitos no plano que se considera profano".

a terra, os animais, os minerais, os vegetais, as águas. É imperioso, também, assinalar nessa relação integrativa, o valor performativo atribuído à palavra. A palavra nessas comunidades é transmissora de axé, é sagrada porque é capaz de realizar coisas. É Sodré[50] quem novamente nos mostra que, nos terreiros, o "indivíduo que fala é sempre concreto, imediato, de corpo presente, pois só assim se transmite o axé, imprescindível à dinamicidade das trocas e da existência". Tal como em sociedades africanas orais[51], a palavra confere poderes a quem as enuncia, confere autoridade, produz eficazmente respostas na comunicação com o sagrado, cria laços e sentidos de cooperação no grupo. Por isso que a parcimônia no falar e a "boca profana" revelam respectivamente, aproximações e dissensos nas comunidades. É preciso saber falar, não no sentido dado pela oratória, mas estar atento à pertinência do que se diz, como e para quem se diz o que se enuncia. Há, portanto, uma "ordem do discurso", recordando Foucault[52], que determina procedimentos de controle e exclusão dos sujeitos que não se submetem à disciplina do dizer ou à "narratividade" do segredo iniciático que tudo engendra e determina nessas comunidades.

Aproximando-se do que ocorre em sociedades africanas tradicionais, é possível falar, então, nos terreiros, de uma dupla dimensão da palavra, uma horizontal e outra

---

[50] SODRÉ, 1999, p. 182.

[51] Mbock (1999) investigou o uso da palavra nos povos Bassa e Beti, do Camarões, para discutir o conceito de oralitura e as singularidades das literaturas africanas.

[52] FOUCAULT, 1996.

vertical, nos moldes que nos apregoa Mbock[53]. A primeira, ordinária e superficial, se movimentaria sobre uma superfície plana, ela é própria a todo locutor. A segunda, a "palavra dos iniciados", a que Mbock[54] denomina "alta palavra", aquela sempre situada, sempre localizada no tempo e no espaço. A palavra, não mais de um locutor ordinário, mas do "orador" que evoca memórias, origens, genealogias, inspirando "atitudes que, longe de participar de uma teatralidade comum, remete a uma filosofia da existência [...]"[55]. Na expressão de Mbock[56], essa "dupla linguagem" permite ao sujeito o movimento de elevação e de passagem da tagarelice à verdadeira palavra, o que vincula, necessariamente, a palavra à hierarquia, a palavra ao sagrado, a palavra ao compromisso com a memória. Aqui, necessariamente a palavra se vincula à edificação de uma "ética do dizer".

Esses indicadores, apenas recortes da complexa rede de evidências de uma pragmática da tradição oral, revelam que a concepção do corpo e da palavra nos terreiros aponta para o caráter de "vocalidade" que assume o que se preserva e o movimento de conservação da memória aí existentes. Talvez não seja ousado pensar que a *vocalidade* e a sua trama fazem do terreiro de candomblé um espaço em que, na esteira do que nos brinda Merleau-Ponty[57], "o conhecimento não pensa; sente".

---

[53] MBOCK, 1999.
[54] MBOCK, 1999.
[55] MBOCK, 1999, p. 44 (Tradução livre do francês, feita por Marialda Jovita Silveira).
[56] MBOCK, 1999.
[57] MERLEAU-PONTY, 1999.

Voltando ao testemunho que inaugura a nossa discussão e a ideia de que as tradições filtram e selecionam os "sentidos de herança", é sempre oportuno recordar que os ritos engendram cotidianamente convites de preservação de pautas da tradição, porque nele também se joga a "palavra vertical" de um orador imbuído da responsabilidade de guardião da palavra e da memória. Os ritos, conforme Auge[58] nos assinala, fazem confluir

> [...] uma memória do passado, a espera do futuro e a atenção ao presente [...] se apresentam como dispositivos destinados a pensar e a gerir o tempo [...]. [Assim, o rito] é exemplar da tensão entre memória e espera que caracteriza o presente, na medida em que organiza a passagem de um antes a um depois dos quais é ao mesmo tempo o intermediário e o ponto de referência.

Tornando-se lugar de ambivalências e de sobreposição temporal, o rito só poderia evocar múltiplos mecanismos de "arquivos" que se tornam indóceis à fixidez da escrita, como é o caso específico daqueles ativados no evento da inauguração de uma casa Ijexá, em que a palavra apenas mostra a sua face mais evidente na voz que arrematou a cerimônia:

> [...] sejam vocês testemunhas dessa inauguração, e eu, Ajalá Alufã Deré, cabeça de Oxalá, filho de santo de Maria Natividade Conceição, *Iyá Deuwi*, Mãe Mariinha de Nazaré das Farinhas, como era conhecida,

[58] AUGE, 2001, p. 67.

> filha de santo de Emília de Xangô, que era filha de santo de Flaviana Bianchi de Oxum, que era filha de santo de Margarida de Kossô, a que veio da África e, por herança de sangue, filho de Maria Mercês do Carmo, que era filha de Ulisses do Carmo, que era filho de Maria Figueiredo, que era filha de Inês Mejigã, a que veio de Ilexá e foi escrava no Engenho de Santana, em Ilhéus, também herdeiro do axé de Maria Gustavo de Jesus, Mãe Velha de Oxalá, filha de Geralda Peixe Marinho, que veio do Sauípe, declaro inaugurado este Ilê Axé Ijexá Ogum Xorokê Lajá, para honra e glória de Ogum, Oxum e Oxalá, do nosso de povo e de nossa nação[59].

Isso nos faculta compreender o porquê da ausência de atas, vídeos ou ativação de diferentes mídias. Na tradição oral trazida pelo rito do qual participamos, os documentos são atos de palavras relatadas, sentidas, musicadas, festejadas, imagens visuais e auditivas gravadas em olho e ouvido, misturadas a histórias em que se jogam sentidos de origem e de destino, individuais e coletivos. O texto acima é um canto à genealogia de axé e de sangue, cotidianamente relembrada na comunidade, como memória e tradição, ação de filtragem do que é fundamental preservar. Nos terreiros herda-se das sociedades africanas[60] a busca da ancestralidade, não porque é preciso mostrar a linhagem, mas porque "saber de quem fomos integra o nosso saber quem somos". Daí a

[59] PÓVOAS, 2011, 9.

[60] HAMPATÊ-BA (2010, p. 196) diz que "para o africano, a invocação do nome de família é de grande poder. Ademais, é pela repetição do nome de linhagem que se saúda e se louva um africano.

busca do pai, da mãe, da avó, do avô e dos parentes de axé[61], gesto que recoloca em atualização a inteireza da cosmovisão que une tempo e espaço, vivos e antepassados, laços biológicos e soma de axé e sem a qual o sujeito estaria sem norte. Gesto que para o povo de santo é tão fundamental como comer e beber para manter-se vivo e saudável.

Como se pode ver, os sentidos aí dinamizados unem tradição, memória e identidade e só podem ser captados em sua complexidade semântica quando vivenciados em ações cotidianas. Afinal, como nos ensina Sodré[62],

> [...] um sentido não passa de uma geração a outra como se fosse um valor ou um bem acumulável, porque é transcendente e autoengendrado [...]. [Na tradição] não há propriamente 'transmissão' de uma mensagem absoluta [...], mas reinterpretações na dinâmica de transformação das formas de existência do grupo.

Essas discussões e o aporte que nos fornece o rito, antes mencionado, colocam interrogantes sobre a dimensão do que se preserva nas comunidades de terreiro pela tradição oral, e quais seriam as interpretações que essa tradição suscita.

---

[61] A expressão parentes de axé traduz os laços de parentescos constituídos no candomblé: pai de santo, mãe de santo, filhos de santo e irmãos de santo.

[62] SODRÉ, 1999, p. 177.

Tradição em terreiros: interfaces entre a oralidade e a prática da escrita

Os terreiros de candomblé, sabemos, são espaços reconhecidamente de herança africana e que, nas condições histórico-sociais a que foram submetidos os negros escravizados, insurgiram como via possível de resgate da fé na vida, da dignidade e da recuperação dos espaços referenciais da Casa África, deixada para trás nas contingências do tráfico transatlântico. O culto pelos escravos de seus "deuses de contrabando", para utilizar a expressão utilizada por Augras[63], foi determinante para garantir o único espaço que o colonizador opressor não pôde alcançar, o espaço do imaginário, da memória e da reconstituição do sagrado. Por isso, herdam-se e refazem-se nessas comunidades outros sistemas de valores que revelam uma cosmovisão diferenciada daquela construída pelos modelos ocidentais. Naturalmente, se sobrepondo à dimensão cultural-religiosa, no sentido estrito, o candomblé resiste aos ditames da homogeneidade ao propor formas alternativas de convivência coletiva e cooperativa e visão de mundo integrativa e humanista, em que a noção de sagrado e de humano não são compartimentadas nem excludentes. Defender esses valores em uma sociedade como a brasileira, em que a lógica mercantil, individual e utilitária se avulta como modelo organizativo de vida e de produção, é desafio que as comunidades enfrentam cotidianamente,

[63] AUGRAS, 1992.

somada à carga de preconceito que ainda grassa sobre elas. É preciso lembrar que os terreiros são parte da sociedade mais ampla, a brasileira, e os mesmos sujeitos que transitam e aprendem o seu saber diferenciado, são os que participam, ao mesmo tempo, dos espaços onde atuam, de trabalho, escola e instituições, práticas sociais diversas.

Essas considerações servem para discutir a natureza do oral na tradição presente nos terreiros, dada a convivência de seus membros em uma sociedade cuja prática escriturística é hegemônica, e em que as novas tecnologias se impõem como necessárias e fundamentais ao fazer humano.

É certo que nos terreiros a prática da oralidade não pode mais ser pensada como antes, em que o grande contingente de escravos africanos, dadas as condições histórico-sociais, não possuía alternativas de guarda e preservação de seus valores culturais senão pela oralidade. É preciso lembrar que o culto aos orixás no Brasil nasceu e se desenvolveu sob a égide da clandestinidade, e essa natureza clandestina dos *calundus*[64] esteve, e obviamente precisa continuar, atrelada de forma deliberada às leis do silêncio e do segredo que fundamentam a religião. Esse fato fez, seguramente, com que o caráter oral da tradição tivesse proeminência sobre a escrita.

[64] Segundo Pessoa de Castro (2005), o termo é de origem banto, a mais antiga denominação de culto afro-baiano. Também candomblé, lundu, kalundu que significam obedecer a um mandamento, realizar um culto, invocando os espíritos com música e dança.

Há quem diga que o silêncio e o segredo no candomblé estão ameaçados pelo sem-fim de imagens que abundam na hipermídia. O acesso às novas tecnologias tem impulsionado a publicação de conteúdos até então restritos aos muros dos terreiros. Páginas da internet são cada vez mais frequentes na mídia, exibindo fotos de cerimônias e ritos, e receitas terapêuticas nos moldes afrorreligiosos. Sem entrar no julgamento do mérito da adoção desses procedimentos, que no meu entendimento deveria ser investigado, também, no seu caráter de espetacularização e da presença de jogos de poder inter cultos, eu diria que é por demais redutora a ideia de que o uso da hipermídia alimenta uma rede reveladora do segredo e da transmissão de axé. Isso negaria a experiência participatória e reduziria o entendimento da "vocalidade", - que inclui o corpo, o universo sensorial, a linguagem e as fórmulas encantatórias, o segredo, os lugares, o contato com o sagrado, os laços comunitários e a própria singularidade do sujeito que nela atua -, exigida e necessária à dinâmica da tradição. O que interessa destacar, entretanto, dessa discussão é que já não se pode negar a relação que as comunidades de terreiro mantêm com o universo hipermidiático e que esse relação altera a visão desses espaços como lugares de exclusivo uso da oralidade.

Também, há de se considerar a relação que o candomblé mantém com a prática da escrita. Já não se pode pensar os terreiros como uma "massa de analfabetos", como quer a interpretação engendrada pelo preconceito, fato que lega sempre ao esquecimento o dado de que aos negros foi negada a escolarização, proibida

no Brasil durante todo o período da escravidão[65]. É certo que o tema da oralidade e da escrita nos terreiros engendra discussões interessantes, sobretudo no âmbito das oposições em que comumente são pensadas e que, sob o ponto de vista linguístico, já não se sustentam. Nesse particular, é preciso compreender que a simples oposição oralidade/escrita como práticas excludentes e que não se influenciam, negaria o princípio linguístico de que a língua (*gem*) se funda em usos e não tem existência sem os sujeitos que a realizam. Por isso, é mais acertado falar, no cotidiano das comunidades em foco, de práticas sociais mediadas pela oralidade e pela escrita. Naturalmente que verificar os usos e a relação dessas práticas nos terreiros, sobretudo quando essas implicam a discussão dos seus princípios e do que circunscreve os conteúdos da transmissão do saber iniciático, é muito mais complexo e fugiria ao escopo deste trabalho. O importante é colocar em evidência que muitas das práticas orais nessas comunidades estão mediadas pela escrita. Basta que recordemos as práticas escriturísticas que vão desde a construção de gêneros textuais cotidianos, como avisos e recados, até os mais complexos, a exemplo dos jornalísticos, os literários e os acadêmicos. É cada vez mais frequente a produção desses últimos gêneros no universo das "casas de santo". Delas tem origem um grande número de artigos científicos, dissertações e teses produzidas pelo povo de santo, intensificado nas últimas décadas, sem contar com a rica

[65] MATTOSO, 2001.

produção levada a cabo por sacerdotes-autores. No que se refere ao espaço a partir do qual falamos, o Sul da Bahia, rincão nem sempre lembrado quando se fala da produção acadêmica do povo de santo na Bahia, pois o Estado é sempre tomado por Salvador, não é demais assinalar o lugar que ocupam os escritos do babalorixá Ajalá Deré, Ruy do Carmo Póvoas, nesse espaço, produção que se faz ímpar na discussão de questões epistemológicas relacionadas ao conhecimento do povo de santo e que vem dando visibilidade à cultura afro-brasileira na sociedade mais ampla.

A relação que têm assumido os terreiros com a escrita também evidencia a apropriação de um discurso etnográfico. É cada dia mais frequente os terreiros dizerem de si. Da condição de observadas, as comunidades passam à condição de observadoras de seu próprio fazer, como para traduzir, sem riscos de intermediação interpretativa de outrem, as suas heranças e práticas. Aqui estamos frente a uma nova "autoridade etnográfica", usando uma expressão de Clifford[66], que evidencia um campo de luta dos terreiros com o valor hegemônico da escrita e sua legitimidade na sociedade mais ampla. É o caso do relato autobiográfico produzido nesse volume que trarei para discussão na próxima seção, entendendo-o como um dos reflexos do que ocorre na arena de negociações dos terreiros e da sua tradição, com a memória, a história e o documento escrito.

---

[66] CLIFFORD, 2008.

Tradição oral e historiografia ou o relato autobiográfico e sua interpretação

O título desta seção remete ao diálogo entre dois textos que integram este volume. O primeiro texto, produzido por Póvoas, de cunho autobiográfico, narra a trajetória de vida de uma ex-escrava africana, Ignez Mejigã, a partir da recuperação das memórias que lhe foram transmitidas por seus antepassados, base sobre a qual o narrador pensa o seu presente e atribui significados à sua trajetória de vida. O segundo, produzido pela investigadora Mahony, à luz do método historiográfico, interpreta o relato, buscando dados comprobatórios da existência de Mejigã no contexto da escravidão no Sul da Bahia. No texto de Póvoas há uma memória declarativa que se exterioriza no testemunho oral; no da historiadora Mahony, constata-se a intenção de estabilizar uma prova documental dessa memória.

Os textos mencionados dialogam entre si, não somente porque se debruçam sobre o mesmo objeto, mas, sobretudo, porque, na intertexualidade que operam, trazem à luz interfaces como as de narrativa e factualidade, legitimidade e autoridade do testemunho e o caráter intrinsecamente político que este revela. Nesse diálogo, a narrativa sobre Ignez Mejigã torna-se um lugar privilegiado da interpelação da história pela memória, evidenciando suas diferenças e mútuas relações.

a) O que pode a tradição ou os sentidos de uma falta

No texto de Póvoas, a voz do narrador que enuncia, numa fórmula particular do contar, "Contam os mais-velhos[67]...", se cruza com a do autor quando traça os propósitos do texto-testemunho, "O objetivo maior é contribuir para revelar essa trajetória e trazer à luz parte da história de nosso povo, de nossa gente, de nossa terra, até hoje repassada apenas pelas vias da oralidade"[68]. Esse movimento, perceptível em todo o tecido textual, está alternado por vozes oriundas dos testemunhos recordados no tempo. Esse embate entre trazer a voz da memória e argumentar em atitude analítica o testemunho revela uma ação de filtragem, atualização e de ordenamento de fatos, recolocando em pauta aquilo que é característico da memória e da tradição oral. Isso é outra forma que encontra perfeita consonância com o discutido anteriormente, de que a tradição é "uma interpretação do passado vista rigorosamente sob critérios contemporâneos"[69]. Isso se reflete, também, na atitude reiterativa do narrador, de afirmar não ter o objetivo de "assumir o papel de historiador, mas o de contador de história, a fim de deixar para a posteridade

[67] É interessante observar que a fórmula introdutória utilizada para as narrativas difere, sobremaneira, das canonizadas nas sociedades ocidentais do "Era uma vez...". "Contam os mais-velhos..." reflete o valor atribuído às vozes dos antepassados.
[68] PÓVOAS, **Mejigã**, inédito.
[69] LENCLUD, 1987, p. 8.

parte do que eu ouvi contar"[70]. Aqui, naturalmente, está presente uma evidente pauta negociadora entre a oralidade e a escrita. O testemunho passa da gestão do privado, o espaço do terreiro, para o lugar do publicizado, por sua transformação em objeto escrito. Há, naturalmente, uma atitude deliberada em criar "fixidez da memória" numa sociedade em que o documento escrito é sinônimo de legitimidade. Mas o movimento que "reconhece" e negocia com a autoridade do texto escrito é o mesmo que dialoga, em atitude eminentemente política, reivindicando o justo reconhecimento dos fatos colocados no subterrâneo da história oficial, como expresso no fragmento

> [...] o estudo aqui desenvolvido se fundamenta naquilo que sempre foi negado, apagado ou tornado invisível por interesses outros. [Ou ainda na afirmação de que] minha intenção é revelar aspectos da face afrodescendente submersos nos desvãos da história[71].

Trata-se de memórias "proibidas", "clandestinas", "subterrâneas", para evocar termos adotados por Pollak[72], que querem irromper no espaço público, desafiando os "enquadramentos" dados pela memória coletiva, construída em torno de grandes acontecimentos e grandes personagens que validam uma imagem oficial do passado.

---

[70] PÓVOAS, **Mejigã**, inédito.
[71] PÓVOAS, **Mejigã**, inédito.
[72] POLLAK, 1989.

No seu cerne, o texto reabilita conteúdos deixados à marginalidade, como é o caso das genealogias escravas, invisíveis, e inaudíveis, em uma sociedade que não considera o escravo um agente agregado ou agregador em/de núcleos familiares, e incapaz de legar grandes heranças. O texto de Póvoas é um bom exemplo para entender as orientações propostas por Pollak[73], resumidas na ideia de que as "lembranças individuais, transmitidas em família, em associações ou em redes de sociabilidade afetiva [...]" opõem-se à mais legítima das memórias coletivas, a memória nacional.

Naturalmente, ao propor o desenho e a discussão de uma genealogia escrava, o texto de Póvoas oferece um terreno fértil à emergência de críticas sobre a possibilidade de ele encerrar uma "invenção" da tradição, forjada pela vontade de estabelecer linhagens, tão necessárias ao prestígio das casas de santo. Ou ainda, o texto pode atrair desconfiança, se não estaria guiado por uma intenção de dar à ficção um *status* de narrativa histórica, pois ele não parece alheio às preocupações de explicar os acontecimentos históricos. Mas, nesse caso, é bom lembrar, também, que essas críticas podem estar atravessadas por processos ideológicos que impedem a percepção de que, quando as memórias "subterrâneas", como no caso da genealogia em questão,

> se integram bem na memória nacional dominante, sua coexistência não coloca problemas [...] [mas,] indivíduos e certos grupos podem teimar em venerar justamente aquilo que os enquadradores de uma memória

---

[73] POLLAK, 1989, p. 13.

> coletiva em um nível mais global se esforçam por minimizar ou eliminar[74].

Para tornar mais objetivo o que dizemos, talvez não suscitasse qualquer questionamento se a genealogia reivindicada fosse aquela atribuída, por exemplo, a um personagem filiado a figuras ou a monumentos entronizadas pela memória nacional. Nesse caso, estaríamos diante de uma história autorizada e regida pelos cânones da oficialidade, mas, estaríamos também, como expressa Ricoeur[75]quando refere-se às memórias manipuladas, frente a "uma forma ardilosa de esquecimento, resultante do despojamento dos atores sociais de seu poder originário de narrarem a si mesmos".

O texto de Póvoas é lugar de memórias e estas não se revelam somente no tecido narrativo dos modos de ser e de agir de uma ex-escrava. A memória faz misturar presente e passado em linhas descontínuas, como para comprovar que a temporalidade só pode ser compreendida na dialética da sucessão e da simultaneidade. Aqui, o tempo é um acontecimento fundador, de ordem cíclica, e da experiência, pois nele datações e geografias se colocam a serviço da prestação de contas com os antepassados, assumindo-se norteador de continuidade para ações presentes. O texto-testemunho faz validar, empiricamente, os movimentos da tradição oral, comumente compreendida como algo distante ou somente como

[74] POLLAK, 1989, p. 12.
[75] RICOEUR, 2007, p. 455.

textos "populares". Nele, efetivamente, se constatam os mecanismos de transmissão que a tradição adota, demonstrando como ela "opera" a seleção dos conteúdos passíveis de se tornarem "arquivos". A tradição mostra ainda a sua face, quando os dizeres de outrem, aqueles que fornecem a "prova testemunhal" da vida de Ignez Mejigã, se confundem com os dizeres de si; quando os dizeres da herança fazem valer os dizeres do herdeiro, e essas duas noções – herança e herdeiro – confluem para um mesmo significado. Pois, aqui, a memória trata de heranças de palavra e heranças de escuta, em que a "Voz", sobre a qual discutimos anteriormente, tem proeminência sobre as heranças materiais.

Uma consideração sobre o texto precisa ser feita: a de que ele revela não somente uma fascinação pelas origens, desejo cada vez menos instalado no homem pós-moderno, mas um compromisso e um respeito por ela. No texto, o fato, o dado, o testemunho e a prova documental estão fundados sobre a palavra e esta circunscreve também a gestão do indizível. Melhor dito, a voz que constrói Mejigã é a que se cala frente os limites do que não deve ser narrado. Um texto não pode ser entendido fora das suas condições de produção, e há coisas, na tradição oral de terreiros de candomblé, que em nome do sagrado e do segredo, jamais serão ditas. Ainda, a voz do tradicionalista, de um recitador da tradição, como em África, é uma voz que se obrigou a escutar e a dizer o verdadeiro das coisas, porque na tradição oral a que nos referimos, dizer o que não acredita ou pronunciar o que nunca ouviu é romper com os antepassados, desrespeitar a tradição, separar-se de si mesmo.

O texto de Póvoas é um testemunho contra o esquecimento, mas se constitui, também, uma problemática para o conhecimento histórico, uma vez que o texto coloca o historiador frente à memória, e os seus transcursos, frente à memória e seus deslocamentos e atualizações.

b) O que pode a historiografia ou os limites da interpretação

Em busca de Mejigã e sua família: um diálogo entre a oralidade e a documentação escrita, nas próprias palavras de sua autora, a historiadora Mary Ann Mahony[76], se propõe a "procurar referências à história oral do Professor Ruy Póvoas na documentação escrita de Ilhéus". A proposta responde explicitamente a uma inquietação presente no texto que apreciamos na seção anterior, também ratificada no fragmento "embora haja estudiosos que ainda não aceitam a oralidade como um caminho legítimo, o estudo aqui desenvolvido se fundamenta naquilo que sempre foi negado, apagado ou tornado invisível por interesses outros"[77].

A consistente abordagem que o texto apresenta evidencia os esforços empreendidos pela historiadora na busca dos indícios reveladores da presença da escrava Mejigã no palco da escravidão sul baiana. Os caminhos de intertextualidade que o seu texto estabelece com o de

---

[76] MAHONY, **Em buca de ...**, inédito.
[77] PÓVOAS, **Mejigã**, inédito.

Póvoas evidenciam a postura da autora em pensar a história pela consideração e redefinição de novos objetos, no caso específico, a tradição oral e a memória. O texto, dividido em três seções, apresenta progressivamente: a primeira, em que localiza a narrativa da tradição oral no tempo e no espaço; a segunda, configurando-se numa procura aos documentos; e a terceira, a busca por compreender as possíveis condições de vida da escrava, já liberta, pela checagem de dados comprobatórios. Essa arquitetura textual traduz as categorias principais sobre as quais a historiadora se debruça, tempo, espaço e prova documental, revelando os requerimentos exigidos pela operação historiográfica.

O texto de Mahony enfrenta o conflito e o desafio da "história do presente" de encarar uma fonte que os historiadores clássicos consideram demasiado subjetivista, a narrativa da tradição oral. Mais ainda: enfrentar uma narrativa tecida com a maestria de um contista. Há de se reconhecer que essa face do texto de Póvoas coloca, potencialmente, o historiador frente ao que chamamos agora, "dilema de reconhecimento", traduzido pelo enfrentamento de um texto em que a sua natureza não é definida com facilidade, resistindo a estabelecer fronteiras entre o ficcional e o histórico. Isto está ratificado por Ricoeur[78], em entrevista realizada por Blain, quando assinala que *"la gran dificultad de la historia del tiempo presente, consiste en la presencia simultánea de documentos escritos y de testimonios orales, o*

[78] RICOEUR, 2003, p. 54.

incluso escritos, pero literarios". Um olhar mais atento nas formulações linguístico-discursivas do texto de Mahony[79] revela que esse "dilema de reconhecimento" está evidenciado em muitos intervalos textuais, traduzidos em questões que a autora apresenta a seus leitores e, é claro, a ela mesma enquanto historiadora,

> [...] devemos, no entanto, nos perguntar até que ponto podemos confiar na história oral, seja da elite, dos descendentes de escravos, para entender uma realidade complexa? Seriam as pessoas que sofreram a escravidão e a liberdade limitada da pobreza no Sul da Bahia, capazes de transmitir sua história quase dois séculos?

Ou ainda, quando estabelecendo[80] paralelos entre as tradições africanas e a função por elas atribuídas aos *griots,* coloca em xeque se

> [...] uma jovem [Mejigã] sem esta formação e sem acesso a uma comunidade intacta para educar seus descendentes na metodologia da oralidade [sic], não teria sido capaz de passar essa arte às gerações mais novas. Ou seria?

Sem adentrar nos elementos discursivos e de ordem ideológica que essas perguntas acionam, é importante percebê-las como ratificadoras do movimento mais interpretativo e heurístico que o texto da tradição oral obriga a operação historiográfica a realizar. Mais ainda,

---

[79] MAHONY, **Em buca de ...**, inédito.
[80] MAHONY, **Em busca de ...**, inédito.

ratificam a objetividade que é impossível à história. É preciso reconhecer que aqui emerge uma questão concernente à epistemologia do conhecimento histórico, que coloca a história, diante da memória, numa encruzilhada entre a opção por um saber dito objetivo e a adoção de uma perspectiva hermenêutica, questão-dilema que Cuesta[81], citando Frank, bem traduz,

> [...] la historia faltaría a su tarea si, subyugada por las fuentes orales, sucumbiera a las sirenas de la memoria de otros y cayera sin método crítico en las trampas de la subjetividad – incluida la del proprio historiador – en todas las fases de la escritura de la historia. También, es verdad que se privaría de un inmenso campo de investigación si se limitara a la indispensable regla de la crítica histórica y rehusara invertir la perspectiva desde un punto de vista hermenéutico; utilizar e interpretar lo que parece sospechoso y poco fiable en la memoria para contribuir a una historia objetiva de la subjetividad.

Este "dilema de reconhecimento" atravessa toda a produção textual em apreciação, basta que se observe a estrutura bem montada, no confronto estabelecido com os dados, os trazidos pela memória e os aportados pelos documentos oficiais. De um lado, as pistas, os dados, a prova documental, de outro, as informações trazidas pela memória que não encontram encaixe no quebra-cabeças, cujo fim último é o estabelecimento da verdade histórica. Aqui o historiador coloca em xeque as

---

[81] CUESTA, 2003, p. 47.

noções de credibilidade e de autenticidade da narrativa. Ao seguir os ditames da prova documental, o texto assume uma perspectiva dubitativa e interrogativa, que aparece sob forma de enunciados como: "interessante então que a família continuasse a manter o seu segredo."; "devemos tomar cuidado com estes dados", "antes de decidir que as datas estão erradas"[82].

Este caminho que o texto assume faculta pensar a condição do historiador frente a seu objeto de investigação, recordando Ricoeur[83], ao citar Girzburg, quando aproxima a tarefa do historiador àquela do juiz. Para o filósofo[84], ambos compartem

> [...] a preocupação com a prova e o exame crítico da credibilidade das testemunhas – dois traços que andam juntos, [pois juiz e historiador compartem a] mesma primazia concebida ao questionamento [...], a mesma perspicácia aplicada a encontrar contradições, incoerência, inverossimilhanças; a mesma atenção conferida aos silêncios, às omissões voluntárias ou não [...]. [Assim], tanto o juiz quanto o historiador se tornaram peritos na exibição das falsificações e, neste sentido, mestres, um e outro, no manejo da suspeita.

Novamente, Ricoeur[85] nos adverte, afirmando que, no interior de uma epistemologia do conhecimento histórico,

---

[82] MAHONY, **Em buca de ...**, inédito.
[83] RICOEUR, 2007, p. 332.
[84] RICOEUR, 2007, p. 332.
[85] RICOEUR, 2007, p. 192.

> [...] o que a crítica histórica questiona, quanto à prova documental, é o caráter fiduciário do testemunho espontâneo, ou seja, o movimento natural de depositar sua confiança na palavra ouvida, na palavra de um outro. Abre-se, desse modo, uma verdadeira crise. Uma crise da crença que nos autoriza a considerar o conhecimento histórico como **uma escola da suspeita** (grifo nosso).

É preciso salientar que o texto historiográfico em apreço realiza um verdadeiro trabalho de "arqueologia", analisando pistas e vestígios à procura da escrava Mejigã. Um dos fatores que concorrem para a coerência que o texto apresenta é o da informatividade. Melhor dito, o texto espelha uma rara organização das informações, o que faz do leitor um coparticipante no jogo de previsibilidade e imprevisibilidade textual. Na procura do "objeto" historiográfico, a prova da existência da escrava Mejigã, a produtora do texto guia o leitor com competência, num jogo alternado de mostrar e esconder o objeto pretendido. Na busca incessante da prova, ora anuncia possibilidades de encontrá-lo, ora dissuade o leitor, anulando o anunciado. Essa circularidade que sustenta o texto não pode, entretanto, ser vista fora dos ditames dados pela operação historiográfica, os que tornam compulsório definir lugares, precisar datas, encontrar nomes próprios, comparar dizeres, transformar o dado em prova documental e em fato histórico. Isso, aliás, está ratificado pela historiadora[86] ao afirmar "o nosso projeto, de certa

[86] MAHONY, **Em busca de ...**, inédito.

forma, é documentar a narrativa". Entretanto, mais uma vez, o texto suscita questões da ordem da interpretação da história.

Ao referir-se à prova documental, Ricoeur[87] pergunta sobre o seu significado no interior da operação historiográfica: "o que é provar para um documento ou um maço de documentos? – e o que é assim provado?" Para o hermeneuta, "se um papel de prova pode ser atribuído aos documentos consultados é porque o historiador vem aos arquivos com perguntas [...]". As perguntas formuladas pelo historiador são perguntas que carregam ideias sobre as fontes documentais e sobre os procedimentos de investigação, assim elas guiam o que é legítimo para ser transformado em prova. Desse modo, em um caso específico de relatos da tradição oral, por exemplo, estes só podem se tornar provas, logo assumindo o estatuto de documento, se atendem a essas formulações dadas *a priori* pelo historiador. Aqui vê-se instalar, claramente, o problema da representação, o que encontra consonância com as ideias de Vansina[88] quando assinala que toda síntese histórica comporta uma interpretação dos dados e se funda de fato sobre possibilidades. A história seria um cálculo de probabilidades.

Na mesma perspectiva, a transformação de relatos orais em documentos, por exemplo, traz em si mesma uma problemática que tem a ver com a concepção de prova. Uma vez creditado como tal, o relato passa a ser memória

---

[87] RICOEUR, 2007, p. 188.
[88] VANSINA, 1966.

documentada, registrada, elevada ao grau de um arquivo. Mas, Ricoeur[89] alerta que, como tal, o seu "objeto deixou de ser lembrança, no sentido próprio da palavra, ou seja, algo retido numa relação de continuidade e de apropriação com respeito a um presente da consciência." O texto de Mahony aponta para essa problemática, quando visto em contraposição ao texto memorialístico proposto por Póvoas. Neles, memória e história, quando se aproximam, também falam de sua diferenciação.

O texto historiográfico trazido por Mahony termina por não provar a existência de Mejigã. Não há certezas, não há documentos. A operação historiográfica não pode permitir a instituição de Mejigã como prova, logo, como "fato" histórico, fato suscetível de ser transformado em datas, lugares, nomes próprios, verbos de ação ou de estado. Mas ela, "resistindo" a ser encontrada, é "acontecimento", porque é memória. E como tal, pergunta- nos, nos moldes de Ricoeur, o que pode na operação historiográfica ser considerado como provado?

c) Quem viu Mejigã? O que pensa a memória, o que diz a história...

Ao mesmo tempo em que dialogam entre si, os dois textos aqui abordados deixam também entrever os caminhos diferenciados que tomam para tratar o mesmo objeto. Eles colocam uma questão à epistemologia: compreender qual é a relação entre fidelidade da memória

---

[89] RICOEUR, 2007, p. 189.

e verdade da história. Não é demais metaforizar sobre eles, dizendo que retratam o encontro entre Mnemosine (Memória)[90] e Clio (História)[91]. Aqui, mãe e filha restabelecem a tensão existente entre elas, seja porque a memória quer ser reconhecida na sua condição de gestora das origens, seja porque, numa ordem psicanalítica, a filha quer quebrar o espelho em que se via. Nos textos, a

---

[90] **Mnemosine** ou **Mnemósine** era a deusa que personificava a Memória. Era filha de Gaia e Urano, portanto era uma das Titânides. Com Zeus, ela gerou as Nove Musas: Calíope (Poesia Épica). Clio (Historia), Érato (Poesia Romântica), Euterpe (Música), Medipômene (Tragédia), Polímbia (Hinos), Terpsícore (Dança), Tália (Comédia) e Urânia (Astronomia). Seu principal atributo é preservar os mortais do esquecimento. É a divindade da enumeração vivificadora frente aos perigos da infinitude, do esquecimento. Na cosmogonia grega, o Esquecimento aparece como o rio Lete, que cruzava a morada dos mortos. Daí, a origem do vocábulo "letal", isto é, que provoca a morte. (N. O.).

[91] Na mitologia grega, **Clio** é filha de Zeus e Mnemósina, a Memória, sendo uma das nove musas. Com suas oito irmãs, Clio habita o monte Hélicon. As musas se reúnem sob a assistência de Apolo, junto à fonte Hipocre. Elas presidem as artes e as ciências, com o dom de inspirar os governantes e restabelecer a paz entre os homens. A história e a criatividade estão sob o domíno de Clio, aquela que divulga e celebra as realizações. Ela também preside a eloquência e é a fiadora das relações políticas entre homens e nações. Uma jovem coroada de louros, trazendo na mão direita uma trombeta e, na esquerda, um livro é a representação imagética de Clio. Outras vezes, ela é representada segurando um rolo de pergaminho e uma pena, atributos que, às vezes, também acompanham Calíope. Ela é também considerada a inventora da guitarra, por isso, em algumas de suas estátuas, ela traz esse instrumento em uma das mãos e, na outra, um *plectro*, isto é, um instrumento que servia para fazer vibrar as cordas da lira. (N. O.).

memória interroga a história e esta, por sua vez, recoloca em discussão que a oposição canônica entre elas não é mesmo pertinente. A problemática que os dois textos instalam, cujos projetos parecem irreconciliáveis, remete às discussões de Dosse[92], quando advoga que a história deve realizar um trabalho hermenêutico capaz de ler o real como uma escritura, em que o sentido nele posto se movimenta em função das suas diversas fases de atualização. E é só assim que a história poderia reconciliar-se com a memória.

Os textos de Póvoas e Mahony colocam em evidência o relato-testemunho, terreno comum entre a memória e a epistemologia do conhecimento histórico, o qual, segundo Ricoeur[93], representa um lugar privilegiado do encontro entre ambas. É no testemunho que se dá a passagem da memória para a história. Nele, a "operação historiográfica inaugura um processo epistemológico que parte da memória declarada, passa pelo arquivo e pelos documentos, e termina na prova documental." No testemunho, porém, uma tensão se reflete: a memória-testemunho como *acontecimento* resiste a ser aprisionada, mas a história quer estabilizá-la em arquivo.

Os dois textos constituem uma dialética entre a declaração/memória e a interpretação/história. Enquanto em um, a memória é a inteireza da *Voz*, no outro, ele passa a ser o terreno da aplicação do método historiográfico. O que para a memória é realidade inconteste, para a

[92] DOSSE, 1998, p. 5.
[93] RICOEUR, 2007, p. 170.

história são rastros, vestígios e indícios. No primeiro, um tempo da experiência, vivido e reatualizado em imagens e lembranças; no outro, o tempo preciso que reconhece a memória, mas não pode fugir à factualidade e à objetividade da história. Por isso, a hermenêutica de Ricoeur, conforme Cuesta[94], anuncia que a "operação historiográfica procede de uma dupla redução, a da experiência viva da memória, mas também a da especulação multimilenar sobre a ordem do tempo".

Em outro sentido, os textos transitam entre a confiança da memória e a suspeição da história. Eles ratificam aquilo que Ricoeur tão bem advoga, a ideia de que "a memória reconhece; a história reconstrói".

Então, uma pergunta volta à tona: Quem viu Mejigã? Ao que, talvez, a História responderia: "– Nós compreendemos que ela pode haver existido, mas não podemos autorizar a sua presença. Não podemos transformá-la em testemunho, em arquivo." Ao que a Memória talvez contestasse: "Que me importam os seus carimbos, se Mejigã está comigo, na autenticidade da *Voz*, na herança da palavra, na gestão dos silêncios, também nos territórios do indizível?"

A título de recomeço...

As ideias aportadas no presente texto tentaram trazer à discussão noções de tradição e tradição oral,

---

[94] CUESTA, 2003, p. 49.

evidenciando a sua pragmática em um ambiente específico de filiação afro-brasileira. Se essas são noções já complexas em seus territórios específicos, o são ainda mais quando entrecruzadas com interpretações sobre a memória e a história, exigidas para a discussão do tema principal deste livro.

A tradição, tomada aqui como uma interpretação do passado sob critérios rigorosamente contemporâneos, declarou estar amalgamada com o que se constitui memória, esta em sua dupla valência, a de ser, ao mesmo tempo, reconstituição e filtragem de conteúdos trazidos do passado, e esquecimento. Isso permitiu valorar e trazer à tona a tradição oral, recordando que ela determina não somente um modo de comunicação diária que exige percebê-la em paralelo à tradição escrita, mas, sobretudo, uma atitude diante da realidade. Nesse sentido, a interpretação de um importante rito celebrado por uma comunidade tradicional exemplificou e ratificou essa compreensão do oral, traduzindo-o em sua dimensão de "vocalidade", em que a palavra não é a única nem a mais vital de suas manifestações. Isto também serviu para demonstrar que a tradição oral estabelece hierarquias para a palavra e determina mecanismos específicos de conservação dos seus conteúdos fundamentais.

Esse aparato conceitual vai ao encontro das interpretações propostas para um texto memorialístico e outro historiográfico que dialogam entre si, através de um terreno comum: a escrava Mejigã. Ambos ensejam e representam embates entre o entendimento de tradição e da tradição oral, entre a oralidade e a escrita como modalidades de representação. Os textos sobretudo propõem a percepção

da memória e da história em suas aproximações e deslocamentos, interrogando as formas de arquivo e a operação historiográfica frente aos documentos memorialísticos.

Um texto é sempre prenúncio de recomeço, por causa da sua natureza lacunar. Que o presente texto possa servir de recomeço a discussões ensejadas pela ritualização da palavra e os gestos de memória da tradição oral, como são as interfaces que podem ser estabelecidas com o mito, a temporalidade, as identidades, a narrativa, o patrimônio cultural; afinal o recomeço ajuda-nos sempre a entender que "não existirá um porvir verdadeiro para a humanidade e não existirá um verdadeiro progresso, se o futuro não tiver um 'coração antigo', isto é, se o futuro não se basear na memória do passado"[95].

[95] DISTANTE, 1998, p. 84.

Referências

APPIAH, Kwame A. **Na casa do meu pai**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

AUGE, Marc. **As formas do esquecimento**. Tradução Ernesto Sampaio. Almada: Iman Edições, 2001.

AUGRAS, Monique. **O duplo e a metamorfose**: a identidade mítica em comunidades nagô. Petrópolis, Vozes, 1992.

BIBER, Douglas. Variation across speech and written textual dimensions in English: resolving contradictory findings. **Language and Society Journal**, Cambridge, UK, vol. 62, no. 2, p. 384-414, 1986.

BORGES, Jorge Luis. **Antologia crítica del cuento hispanoamericano del siglo XX (1920-1980)**. Madrid: Alianza Editorial, 2003. (Selección de José Miguel Oviedo – Fundadores e Inovadores).

BRAGA, Júlio. **Fuxico de candomblé**. Feira de Santana: UEFS, 1998.

CALVET, Louis-Jean. **La tradition orale**. Paris: PUF, 1997.

CARRUTHERS, Mary**. The craft of thought, meditation, rethoric, and making of images, 400-1200**. New York: Cambridge University Press, 1998.

______. **The book of memory**. A study of memory in Medieval Culture. New York: Cambridge University Press, 2002.

CASTRO, Ieda Pessoa de. **Falares africanos na Bahia**. Rio de Janeiro: Topbooks Editora, 2005.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica**: antropologia e literatura no século XX. Tradução José Reginaldo dos Santos Gonçalves. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ. 2008

CUESTA, Josefina. Los componentes del testemonio, según Paul Ricoeur. **Revista de Historia, Antropologia y Fuentes Orales (HAFO)**, Barcelona, t. 2, 30, 2003.

DISTANTE, Carmelo. Memória e identidade. **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, 95, p. 81, out./dez. 1988.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. Tradução Laura de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

GNERRE, Maurizzio. **Linguagem, escrita e poder**. São Paulo: Martins Fontes, 1985.

GONZÁLEZ ALCANTUD, José A. Introducción. **Revista de Historia, Antropología y fuentes orales (HAFO)**, Barcelona, t. 2, n.º 30, p. 61-64, 2003. (3ª Época).

GOODY, Jack. **Domesticação do pensamento selvagem**. Tradução Nuno Luís Madureira. Lisboa: Editorial Presença, 1988.

______. **A lógica da escrita e a organização da sociedade**. Lisboa: Edições 70, [1987].

HAMPÂTÉ-BÂ, Amadou. A tradição viva. In: KI-ZERBO, J. **História Geral da África**. Metodologia e pré-história da África. Brasília, D. F.: UNESCO: Secad/MEC; Santa Catarina: UFSCAR, 2010. v. 1.

KI-ZERBO, J. **História Geral da África**: metodologia e pré-história da África. Florianópolis: UNESCO/ USCAR. v. 1.

LE GOFF, Jaques. Memória. In: ______. **Memória e história**. Tradução Bernardo Leitão et al. Campinas: Editora da UNICAMP, 1990. Versão digitalizada. Disponível em: <http://pt.scribd.com/doc/8757274/Historia-e-Memoria--Jacques-Le-Goff>. Acesso em: 13 abr. 2011.

LENCLUD, Gérard. La tradition n´est plus ce qu´elle était... Sur le notion de traditions et de societé traditionelle en ethnologie. **Terrain**, Paris, v. 9, p.110-123, 1987.

MAHONY, Mary Ann. **Em busca de Mejigã e sua família**: um diálogo entre a oralidade e a documentação escrita. Inédito.

MARCUSCHI, Luiz Antonio. **Da fala para a escrita**: atividades de retextualização. São Paulo: Cortez, 2005.

MATTOSO, Kátia de Queirós. **Ser escravo no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 2001.

MBOCK, C. Gabriel. **Le chant du signe**: essai d´antropologie de l´orature. Paris: Presse Universitaires du Noveau Monde, 1999.

MOLINO, Jean. Qu´est-ce que la tradition orale? La pratique de l´anthropologie aujourd´hui. In: COLLOQUE INTERNATIONAL DU CNRS, 1981. **Actes...** Sèvres: [CNRS?], 1981. p. 1. Disponível em: <http://hal.inria.fr/docs/00/19/94/50/PDF/thesebeney.pdf>. Acesso em: 28 out. 2011.

NORA, Pierre. **Les lieux de mémoire**. Paris: Editions Gallimard, 1984. v.1.

ONG, Walter. **Oralidade e cultura escrita**: a tecnologização da palavra. São Paulo: Papirus, 1982.

OLSON, David R. Fron utterance to text. The bias of language in speech and writing. **Harvard Educational Review**, Cambridge, USA, v. 47, no. 3, p. 258-281, Aug.1977.

PARÉS, N. **A formação do candomblé**: história e ritual da nação jeje na Bahia. São Paulo: Editora da Unicamp, 2007.

PLATÃO. **Fedro**. Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1975.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989. (Semestral).

POUILLON, J. Tradition: transmission ou reconstruction. In: ______. **Fétiches sans fétichisme**. Paris: Maspero, [20--?].

PÓVOAS, Ruy do Carmo. Ilê Axé Ijexá Ogum Xorokê Lajá: a fala da memória no dia da inauguração. **Revista Kàwé**, n. 4, p. 9-12, 2011. (Anual).

PÓVOAS, Ruy do Carmo. **Mejigã**. Inédito.

RICOUER, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Tradução Alain François. Campinas: Editora da UNICAMP, 2007.

QUINTANILLA CORO, Victor H. Memoria y imaginario social: de la oralidad a la escritura. **Estúdios**, La Paz, [s.v., s.n.], p. 25-34, [200-]. Disponível em: <http://www.lacult.org/cbcc/oralidad_12_24_34-memoria-e-imaginario-social.pdf>. Acesso em: 17 out. 2011.

SCRIBNER, Sylvia. **Mind and social practice**. Selected writings of Sylvia Scribner. Cambridge, UK: Cambridge University Press,1997.

SILVEIRA, Marialda Jovita. **Uma casa Ijexá**: lugar, lugares e metáforas do morar. Inédito.

SODRÉ, Muniz. **A verdade seduzida** – por um conceito de cultura no Brasil. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora,1988.

______. **Claros e escuros**: identidade, povo e mídia no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1999.

VANSINA, Jan. **La tradición oral**. Tradução Miguel Maria Llongueras. Barcelona: Editorial Labor, 1966.

______. A tradição oral e sua metodologia. In: KI-ZERBO, Joseph. **História Geral da África**. Metodologia e pré-história da África. Brasília, D. F.: UNESCO: Secad/MEC; Santa Catarina: UFSCar, 2010. v. 1.

ZUMTHOR, Paul. **A letra e a voz**: a literatura medieval. Tradução Amálio Pinheiro e Jerusa Pires Ferreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

ILÊ AXÉ IJEXÁ: LUGAR DE TERAPIA E RESISTÊNCIA

Maria Consuelo Oliveira Santos

Durante o Mestrado em Educação, realmente me dei conta da força dos preconceitos e das incompreensões sobre um tema que estava ao meu lado, e que eu desconhecia tanto. Pude perceber que as distâncias em relação às religiões afro-brasileiras eram imensas, e que o seu significado, para a formação histórico-cultural de nosso país, não fazia parte da minha consciência.

Ainda me vejo no Ilê Axé Ijexá com o olhar de surpresa, de quem encontra algo que estava ali, e não conseguia ver. Embora os discursos atuais defendam a diversidade, tentar compreender o outro não é uma tarefa fácil. Implica esforço para entender e revisar as próprias percepções e os posicionamentos que se fazem mais visíveis quando se confrontam com o olhar do outro.

O Ilê Axé Ijexá é um terreiro de candomblé de origem nagô, nação Ijexá, conforme seus participantes

o definem. Foi fundado em 1975, na cidade de Itabuna, Bahia, pelo babalorixá Ajalá Deré, também conhecido por Katulembá, juntamente com um grupo, atendendo, conforme afirma o próprio grupo, a um chamado dos orixás. Para um melhor entendimento da questão, vale um retorno a alguns fatos históricos presentes na memória do citado babalorixá. Uma memória plena de muitas outras, daqueles que não tiveram condição de deixar registradas as suas vivências, mas que se fazem existentes no trabalho coletivo de um grupo e na fala de seu líder. Nessa direção, sabe-se que as raízes do Ilê se prendem a Inês Maria, de nome nagô Mejigã, e que ela foi aprisionada na África, no século XIX, na cidade de Ilexá, e foi trazida para ser escrava no Brasil e terminou se deparando no Engenho de Santana, em Ilhéus, Bahia, em pleno período colonial.

O babalorixá Ajalá Deré conta que ela conseguiu se libertar e cuidou de transmitir aos seus descendentes todo um saber trazido consigo. Tal saber teve dificuldade em ser compreendido pelos parâmetros do colonizador e, por isso, foi rechaçado e alvo de toda uma dinâmica no intento de eliminá-lo. Ainda se diz que ela tornou-se conhecida e respeitada pela população, por causa de seu conhecimento de cura e tratamento baseado em valores trazidos por ela de Ilexá, onde fora sacerdotisa de Oxum. Também se diz que ela, em sua velhice, faleceu com mais de 100 anos

Ajalá Deré, nome religioso do professor Ruy Póvoas, afirma ser descende de Mejigã da quinta geração, sendo filho de Maria do Carmo, que era filha de Ulisses do Carmo, que era filho de Maria Figueiredo, que era filha de Mejigã.

Eu queria entender como comunidades de terreiro de candomblé constroem o conhecimento e o seu processo

de aprendizagem. Em vista disso, durante o curso de Mestrado, centrei os meus estudos no Ilê Axé Ijexá, pois. Foi nesse período que me deparei com um dos temas mais significativos do terreiro, a questão da saúde – um oceano de possibilidades que suscitava uma posterior investigação. No decorrer de tais estudos, uma das minhas primeiras observações partiu do depoimento de uma *abiã*[1], do Ilê Axé Ijexá, que expressa a consciência de sua singularidade, conforme registro em minha Dissertação de Mestrado[2]: "Nós aqui sabemos que somos considerados diferentes e muitas pessoas têm medo da religião que praticamos, mas é porque não conhecem aquilo que fazemos [...]". Como fica explícito na afirmativa dessa filha de santo, as distâncias são construídas pelo desconhecimento que gera visões estereotipadas e erige separações.

O trabalho participativo me permitiu compreender alguns parâmetros que sustentam a comunidade do Ilê Axé Ijexá, a partir das expressões e vivências cotidianas. Dei atenção aos movimentos, aos fazeres, às conversas, aos diálogos entre os partícipes do Ilê Axé Ijexá, bem como à dinâmica das ações para a preparação das festas, dos *xirês*[3] – dos ritos e saberes que configuram uma casa de candomblé. Pude perceber que entrar no espaço de um terreiro é ter acesso a uma construção social que comporta novas sensibilidades através de um conhecimento não

---

[1] O primeiro estágio de um participante do candomblé.
[2] SANTOS,1997, p. 47.
[3] Conjunto de cânticos ordenados hierarquicamente e acompanhados de dança para os orixás.

fundamentado nas cisões, no individualismo ou na dificuldade em reconhecer a diferença. Terreiro de candomblé é lugar de terapia, que contempla a conexão, integração entre os elementos e também com outras modalidades de cura.

FIGURA 1 - Pejis[4] e vegetação do entorno do Ilê Axé Ijexá

Fonte: Fotografia Maria Consuelo Oliveira Santos.

Buscando caminhos

Ao detectar-se um momento de crise no sistema médico-acadêmico, outras visões sobre a concepção da doença e da saúde passam a ser observadas. A década de

[4] Peji, espécie de altar para os orixás.

sessenta do século XX foi favorável aos questionamentos sobre a eficácia do modelo médico hegemônico, o que propiciou uma produção científica e ideológica que descreverá, analisará e colocará em relevo outras modalidades terapêuticas.

Aponta Menéndez[5] que existe um consenso cada vez maior sobre a crise de um modelo que tende a ser denunciado pelo Estado, por organismos de base, grupos radicais e, inclusive, corporações médicas nacionais e internacionais. Ressalta que a percepção dos mesmos e as soluções possíveis não são hegemônicas; ao contrário, aparecem como conflituosas e até mesmo antagônicas, a depender dos setores que questionem a referida crise.

O fator crise nos indica a necessidade de levar em conta que a hegemonia pode ser problemática em si mesma. A tentativa de abarcar a realidade de um modo unidimensional comprometeu nossa visão de mundo e resultou no distanciamento de algumas perspectivas que trilhavam um caminho diferenciado. Embora saibamos da força do modelo dominante da biomedicina, vários grupos resistiram, defenderam as suas terapias curativas e, entre eles, os terreiros de candomblé.

Não se pode mais considerar que os problemas possam ser resolvidos por uma única via, pois a complexidade dos temas nos convida ao diálogo entre os saberes e, consequentemente, entre distintas visões culturais. Isso denota uma atitude de respeito a outras dimensões do

---

[5] MENÉNDEZ, 1984.

conhecimento, bem como a necessária contextualização sócio-histórica dos problemas relacionados à saúde.

Diante disso, Kleinman y Cohen[6] ressaltam que a incidência dos sintomas dos transtornos varia muito de uma cultura para outra, entre classes sociais, entre sexos, bem como entre outras variáveis. Dizem, ainda, que existe uma correlação entre a condição socioeconômica e a saúde mental e física. No ponto das variações culturais, Granero[7] considera que os grupos sociais dão respostas diferentes à doença, de acordo com seu sistema de valores, com suas relações sociais, com seu grau de adaptação ao meio e com sua visão de mundo.

Em relação à distinção entre os conhecimentos, Comelles[8] utiliza o conceito de processo assistencial, que é uma denominação dos anos 1980, para trabalhar uma ideia de medicina popular, autônoma e segregada da prática biomédica, quando apresenta que os processos assistenciais se estruturam sobre a base de decisões conjunturais dos microgrupos e giram em torno de experiências de autoajuda mútua ou autocuidado.

Para que pensemos sobre a possibilidade de cruzar as linhas de rompimento de prejuízos, de ver o outro não como estranho, mas como produtor de saber, é Mallart[9] quem nos diz que o sistema de interpretação da doença é um dispositivo conceitual que permite aos

---

[6] KLEINMAN; COHEN, 1997.
[7] GRANERO, 1984.
[8] COMELLES, 2007.
[9] MALLART, 1984.

seres humanos explicar as suas diferentes formas de desordem. Tais desordens podem desestabilizar uma sociedade ou, dito de outra maneira, a doença é um meio que nos permite pensar a sociedade, organizá-la e reestruturá-la.

Nessa direção, proponho um trabalho que procure compreender a noção de saúde de um grupo religioso, um terreiro de candomblé, que tem as suas referências históricas a partir da colonização do Brasil realizada pelos portugueses e dos vários povos africanos forçados a viver em território brasileiro, na condição de escravos, do século XVI ao XIX.

Quanto aos sujeitos investigados, minha atenção está dirigida aos integrantes do grupo e apresentarei os informantes por seus títulos de iniciação, para a manutenção do anonimato dos mesmos. As pessoas que vão ao terreiro em busca de resolução de problemas não serão foco de atenção neste trabalho, embora seja um aspecto de grande importância para a inserção do terreiro no meio social.

Não podemos mais ignorar que parte considerável da população brasileira vai em busca da resolução de problemas em espaços religiosos afro-brasileiros. Essa busca é um fenômeno social significativo, que nos impulsiona a compreender a visão desses grupos sobre a aflição e a saúde, bem como suas aportações ao tema.

Nesse contexto, se levarmos em conta a força e o poder da biomedicina frente aos demais saberes, não faz sentido estabelecer uma discussão. Mas se a medida de valor estiver relacionada com a eficácia dos conhecimentos dos distintos grupos sociais, então nos situaremos no

campo do diálogo e é esta a nossa intenção. Tampouco pretendo estabelecer comparações do que seja melhor ou pior entre os conhecimentos. É um trabalho que visa observar outros pontos de vista relativos à saúde, no caso específico, o modo terapêutico do Ilê Axé Ijexá.

Espaço e identidade

A geógrafa inglesa Doreen Massey[10] aponta que a noção de espaço está sendo muito utilizada, nos trabalhos atuais, por cientistas sociais, mas chama atenção para o fato de que, em muitos estudos, ocorre a redução analítica dos conceitos de região, espaço, lugar e localização. Para ela, é necessário o esforço para ultrapassar a mera função ilustrativa de tais noções e não somente ressaltar a forma, o que implica a necessidade de se mostrar como estão configurados em termos de estruturas políticas e relações de poder/saber.

Segundo Massey[11], é necessário conceituar o espaço como uma complexidade de redes, uma malha de vínculos, de práticas, de intercâmbios, tanto no nível íntimo como, por exemplo, o lar, como no nível global. Faz um apelo para que se teorize um "sentido global de lugar", ou seja, que se possa também analisar o conjunto de movimentos para se chegar a compreender como foi construída a peculiaridade do espaço.

---

[10] MASSEY, 1993.
[11] MASSEY, 2006.

Destaca que a multiplicidade é uma propriedade do espaço e esta é produzida com o outro. Por isso, quando se caracteriza uma sociedade, um país, uma cultura como "atrasado", nega-se sua diferença atual e o respeito ao outro, à singularidade[12]. Isso que parece tão óbvio é trazido ao debate atual, pois certos pensamentos redutores sobre o conhecer afro-brasileiro ainda fazem parte de muitos enfoques, sem reconhecer que somos todos contemporâneos. Isso implica, como aponta Massey, ocultar as relações que contribuíram para produzir as características consideradas "atrasadas" e nos priva da possibilidade de entendê-las politicamente.

Outro aspecto é ver o espaço como superfície e isto pode ser demonstrado com o conhecido exemplo do imaginário colonial "das viagens dos descobrimentos", onde havia um único ator, aquele que descobria o "novo mundo" – uma espécie de "viagem através do espaço", sem considerar as distintas trajetórias nos diversos lugares e privando o outro do direito às suas próprias histórias.

No âmbito dessas considerações, circunscrevo o terreiro de candomblé como um lugar formado por uma complexa rede de relações de saber-poder, um espaço ativo, dinâmico, com uma multiplicidade de trajetórias de afirmação identitária – entre elas a luta para não esquecer os sinais das origens, presentes nas histórias de povos africanos em terras brasileiras, bem como pela resistência à violência das tentativas de se eliminar o diverso – um posicionamento político-identitário no exercício do sagrado.

---

[12] MASSEY, 2006.

Uma identidade constituída na relação do local, do íntimo, com o mundo externo mais amplo, como apresenta Massey[13]: "*la producción global del lugar local*". Acrescente-se a isso uma observação de Tuan[14], quando enfoca que podemos também conceber o lugar como uma porção do espaço repleta de símbolos e de afetividade e afirma: "Os seres humanos não apenas discernem padrões geométricos na natureza e criam espaços abstratos na mente, eles também tentam incorporar seus sentimentos, imagens e pensamentos em materiais tangíveis. O resultado é um espaço escultural e arquitetônico [...]" (tradução nossa).

FIGURA 2 - Peji de Oxum

Fonte: Fotografia Maria Consuelo Oliveira Santos.
Nota: A água doce é um dos elementos simbólicos desse orixá

[13] MASSEY, 2006, p. 4.
[14] TUAN, 2003, p.17.

Terreiro é lugar de entrançados simbólicos, sensoriais, físicos, imaginários, corporais, que se expressam na organização espacial, em sua arquitetura, nas relações de poder hierarquizadas, no autoconhecimento, na visão ecológica, no conceito de pessoa, na dimensão lúdica ou na *performance* dos rituais. Tudo isso se constitui ângulos que são parte da configuração de um grupo que exercitou sua unidade comunitária, principalmente através de terapias curativas, dentro de uma visão mais ampla do que seja saúde.

Resistir, portanto, está presente nos valores, nos costumes, na configuração arquitetônica dos pejis, no alimento, na vestimenta, nas cerimônias, nos rituais, no modo de elaborar um remédio, num banho de descarrego ou na construção do imaginário rico em simbologias. Tudo isso sustentado por atitudes ético-políticas.

Saúde no Ilê Axé Ijexá

Na região Sul da Bahia, os terreiros de candomblé ainda sofrem grande discriminação, por uma série de estereótipos, e porque são diretamente relacionados com a magia. Nesse ambiente, a magia recebe conotações muito negativas e as incompreensões são visíveis em diversos setores sociais, entre eles, o acadêmico. Sequer se contemplam discussões sobre terapias afro-brasileiras nos cursos de enfermagem, medicina ou psicologia, salvo raras exceções. Magia é um daqueles termos polissêmicos que pode ser aplicado a seres, atitudes, instantes, lugares, situações e a um sem número de possibilidades,

sendo atribuídas a todos eles qualidades fascinantes e especiais. Dentre os vários significados, Aurélio Buarque[15] apresenta que o termo magia está associado à religião de magos; arte de produzir, por meio de certos atos e palavras, efeitos contrários às leis naturais; ciência oculta; feitiçaria; magia branca, magia negra, entre outros. É bastante usual relacionar magia a aspectos pejorativos e não são poucos os textos que lhe conferem um caráter de falsidade, insensatez, irracionalidade – conceitos que um cientista ou um racionalista, pouco exigente, defende como se a magia fosse um conjunto de convicções supersticiosas.

Magia tem que ser compreendida no âmbito da complexidade das sociedades, e é o antropólogo Delgado[16] quem aponta:

> Ni remotamente es la magia el conglomerado informe de ideas estúpidas que se supone. Antes al contrario, implica un límite en el esfuerzo humano por ordenar y controlar lo real. Lo que con desprecio se considera un cúmulo intolerable de supercherías es, de hecho, una sutil y compleja maquinaria conceptualizadora y actuativa que opera para mantener una comunicación [...] La magia no está "antes" de la razón, sino en uno de sus más activos y beligerantes rincones, aquél que expresa lo más radical de la voluntad humana de no romper aquellos lazos ejecutivos que, en un principio muy lejano – quien sabe si sólo existente en su nostalgia –, habían hecho del hombre y el universo una sola y única cosa.

[15] MAGIA ... 1986.
[16] DELGADO, 1992, p.15.

Alguns estudos propõem que magia e religião sejam vistas em separado, entretanto no candomblé não há espaço para duvidar que a magia e a religião estejam integradas. O próprio conceito de candomblé já implica que é uma religião que faz uso de múltiplos recursos que, ritualizados, articulados e consentidos, são utilizados para transformar a realidade, que é um dos sentidos para a magia, dentro da visão do candomblé.

Para Laplantine[17], é bastante difícil falar de noções de saúde, de doença e das práticas correspondentes, sem fazer referência a concepções de natureza religiosa – da mesma maneira que o contrário também é verdadeiro. Para as pessoas, não é comum ter uma definição clara e explícita de onde finalizam as crenças religiosas e onde começam as médicas: "[...] aquilo que nós indicamos por religioso e o que chamamos de médico estão estritamente ligados. De fato, é o que acontece na imensa maioria das práticas utilizadas em medicina popular [...]"[18].

O babalorixá do Ilê Axé Ijexá, Ajalá Deré, diz sempre que pensar a saúde é pensar em magia, com seus efeitos que ajudam nas mudanças, nas disposições físicas, emocionais, psíquicas, sem esquecer os aspectos materiais, todos importantes para o equilíbrio integral das pessoas.

Uma das lições de Evans-Pritchard[19] foi a de evidenciar a impossibilidade de entender as noções de saúde, doença e cura que não estivessem incorporadas em

---

[17] LAPLANTINE, 1991.
[18] LAPLANTINE, 1991, p. 214.
[19] EVANS-PRITCHARD, 1997.

um contexto cultural mais amplo. Assim, torna-se improvável que se possa isolar concepções e representações sobre saúde das perspectivas sociais como um todo. Isso inclui os credos religiosos em interrelação com a organização social e política.

O conceito de saúde no Ilê Axé Ijexá está relacionado com muitas dimensões do conhecer e não há aspecto algum que não se vincule a outro. É como uma rede sempre aberta, móvel, repleta de possibilidades criativas no entrançado das relações, como pode ser visto no depoimento do babalorixá Ajalá Deré[20]:

> Saúde está relacionada com ebós[21], odus[22], folhas, pós mágicos, *orikis*[23], orixás. Por exemplo, se há alguém com pressão alta, logo se relaciona com o Fogo e, por isso, se recomenda o uso de folhas que esfriem, e evitar o álcool, café, cigarro, pimenta e sal. Também se recomenda colocar uma lata com água no sereno, macerar folhas frias nesta água e depois banhar-se com ela ao ar livre, jogando de uma só vez da cabeça aos pés. A pessoa tem que estar com o corpo limpo. Depois, fazer o *etutu*[24] para o orixá, bater paó[25] e dar dobale[26]. O conceito de saúde afro-brasileiro envolve tudo, você

[20] Informação verbal fornecida pelo babalorixá Ajalá Deré, no Terreiro Ilê Axé Ijexá, Itabuna, Bahia, em abril de 2010.
[21] Ebó, oferenda ao orixá.
[22] Odu, destino.
[23] *Oriki*, saudação, louvação, invocação ao orixá.
[24] *Etutu*, oferenda simples.
[25] Paó, palmas ritmadas e compassadas, para saudar o orixá e pessoas de nível hierárquico superior.
[26] Dobale, saudação ao orixá ou a uma autoridade do terreiro, colocando a cabeça pousada no chão.

sabe bem disso, amiga. Os itans, as histórias do sistema oracular são infinitas e nenhum *itan* fala de uma única questão; ou se conhece o sistema, ou não se tem a noção do todo. Um *itan* é uma narrativa que fala de uma coisa para se compreender outra. Falar de saúde-magia é falar de Ossáin.[27] Sim, só ele tem o segredo das folhas medicinais e mágicas para o bem e para o mal. O mesmo carrapicho-agulha que serve para cólicas renais também serve para fazer um pó para expulsar o vizinho. Os autores têm dificuldade para abordar essas questões, que são tão complexas.

No Brasil, quando se fala de Saúde/Medicina, excomunga-se a magia. Para o povo de santo, uma e outra são o mesmo. E então vem o bendito "segredo". Folha é poder e as Casas de Santo fazem silêncio sobre as folhas. Para se fazer um bori[28] de saúde, por exemplo, engloba uma infinidade de filigranas: o *odu* da pessoa, o orixá ancestral, seu ori, seu axé, suas folhas de santo (e esse saber é preservado a sete chaves). Uma folha pode trazer a ancestralidade rompida ou perdida; uma folha pode romper o fio na rede de relações simbólicas. E não é somente folha, é flor, é semente, raiz, cascas, ramos; são também minerais, animais, textos recitados.

Às vezes, se tem todo o material reunido, mas se não dizemos as palavras de maneira correta, não funciona e adeus ao efeito. Conheço uma pessoa que para saber o *orunkó*[29], foi necessário um ovo de urubu, faltando somente 6 horas para a *iaô* vir a público. Eu mesmo,

---

[27] Grafia baseada em equivalência fônica entre o nagô usado no Brasil e o português. Também são usuais as pronúncias [*osãe*] e [*osanha*]. (N. O.).

[28] Bori, ritual para dar comida à cabeça; alimento anual servido ao orixá da pessoa.

[29] *Orunkó*, nome em nagô dito a toda a comunidade, por uma iaô, em uma cerimônia que marca a sua saída, depois de longo recolhimento, e que será o seu novo nome dentro do grupo.

> meu axé, necessitei de certa coisa que custou minha mãe de santo consegui-la [...].

Diversos ângulos sobre o tema estão visíveis neste depoimento. Um aspecto vai puxando outro no âmbito de uma rede complexa de princípios, movimentos e sentidos. Todos os elementos estão interrelacionados e, quando se movimenta um deles, os demais são acionados. Fica também evidente que o entendimento do que seja saúde não pode ser traduzido por modalidades de conhecimentos que não incorporem a imaginação, a sensorialidade, a magia, a criatividade, a simbologia e o rito.

A noção de saúde em terreiro de candomblé é um leque que se abre em muitas direções. Fazer um tratamento de saúde significa, antes de tudo, ter contato com o jogo de búzios e a confirmação, pelo babalorixá ou a ialorixá, sobre o orixá de cabeça da pessoa. A partir desse primeiro passo, o tratamento terá as suas singularidades e, por exemplo, se o orixá de cabeça for Xangô, um dos impedimentos é que não se visite cemitérios, durante a terapia.

Para a gente do candomblé, Xangô é constituído de uma energia que não comporta a frequência do que seja morte. Os filhos de santo desse orixá vão ter sempre uma relação de distanciamento de lugares onde a vida física se extinguiu. A energia de Xangô é sempre de vida. Já os filhos cabeça de Iansã não observam esse preceito, por ser ela a senhora dos nove espaços, um orixá que pode passar entre os estados de vida e morte em uma fração de segundos, como observa a gente do terreiro.

Se o orixá de cabeça for Oxalá velho, há que se observar o silêncio e a vagareza, para se realizar as ações,

pois esse orixá expressa tranquilidade, paciência e paz. Se o orixá for Obaluaiê, a sua mãe Nanã tem que ser acionada, pois não se fala diretamente com Obaluaiê. O pedido tem que ser dirigido à mãe, para que ela lhe faça a consulta ou algum requerimento ao filho, Obaluaiê. Assim, um intrincado de relações vai sendo estabelecido e, quanto mais capacidade uma pessoa tem de compreender as simbologias, os sentidos, as relações e as interpretações, "mais ela tem chances de ficar curada, pois saúde tem a ver também com entender [...] não adianta uma pessoa fazer os rituais se não sabe o que está fazendo"[30], como me disse uma *ekedi*[31].

A terapia do terreiro é complexa e uma infinidade de aspectos vai se entremeando e formando uma rede de ações, sentimentos, reciprocidades, responsabilidades, de reconhecimento da autoridade, de temor ao orixá e, ao mesmo tempo, agradecimento. As regras devem ser seguidas e não se permitem certos questionamentos, pois o grupo é hierarquizado e há uma organização estabelecida a ser seguida.

Tomar um simples banho de descarrego para afastar as energias negativas, implica fazer uma consulta ao orixá, colheita das ervas, manipulação e elaboração das mesmas, poder dos orixás, rituais para movimentar as energias e assim sucessivamente, formando um circuito de sentidos

---

[30] Informação verbal fornecida pela *eked*i Mukaylassimbe, no Terreiro Ilê Axé Ijexá, Itabuna, Bahia, em abril de 2010.

[31] *Ekedi*, cargo circunscrito às mulheres responsáveis por cuidar do orixá no momento da incorporação. Considera-se que, em estado de transe, uma pessoa é o próprio orixá.

e disposições que exigem atenção, trabalho comunitário e vivência. Neste sem fim de possibilidades, as questões vão se permeando, estabelecendo pontes, e o corpo do filho de santo é um dos suportes da cultura afro-brasileira.

Corpo: lugar da cultura

Está muito difundida a ideia de que a sociedade inscreve as suas marcas nos corpos dos sujeitos. Thomas Csordas[32] apresenta o paradigma da corporeidade como alternativa ao paradigma do corpo, que tem uma forte tendência representativa, a partir do paradigma semiótico-textual, que se pode observar em obras de Mary Douglas, Michel Foucault, entre outros. Csordas[33] propõe a corporeidade (*emboidment*) como um paradigma ou uma orientação metodológica que "[...] exige que o corpo seja compreendido como a base existencial da cultura – não como um objeto que 'é bom para pensar', mas como um sujeito que é necessário para ser".

Atenta Csordas[34] para a compreensão de que o corpo é uma entidade material, enquanto a corporeidade pode ser compreendida como um princípio metodológico, que é determinado pela experiência perceptiva e pelo modo de a pessoa estar presente e se engajar no mundo. Para isso, toma como referência a fenomenologia

[32] CSORDAS, 1994.
[33] CSORDAS, 2008, p. 367.
[34] CSORDAS, 2008

de Merleau-Ponty[35] que, no âmbito da percepção, tenta colapsar a dualidade sujeito-objeto, bem como Bordieu[36] que, no domínio da prática, tenta romper a dualidade estrutura-prática. Csordas ainda reivindica um novo olhar sobre o corpo, distante do pensamento antinômico, que tomava o corpo exclusivamente como resultado de determinações culturais ou puramente biológicas. Centra-se na experiência corporal e na prática social. O corpo passa a ser visto como um campo existencial da cultura. É uma proposta que se pretende complementária ao paradigma semiótico da cultura como texto.

Em vez de centrar-se nos corpos, como se a sociedade fosse inscrita neles, como se fosse um texto, vai enfatizar a experiência e a prática corporais, ao chamar a atenção para o fato de os corpos não serem simples representações, mas serem muito mais que isso: o corpo é o lugar da cultura. O poder e o significado não são determinantes desde fora; fazem parte da experiência e, como nos diria Merleau-Ponty[37], "o corpo é o veículo do ser no mundo, e ter um corpo é, para um ser vivo, juntar-se a um meio definido, confundir-se com certos projetos e empenhar-se continuamente neles." Assim, corpo é o nosso meio de comunicação e relação com o mundo, é a nossa maneira de experimentá-lo e de pertencer a ele. É um *locus* de consciência e sensações, um agente ativo na configuração e nas relações sociais.

---

[35] MERLEAU-PONTY, 1999.
[36] BORDIEU, 1977, 1988.
[37] MERLEAU-PONTY, 1999, p.122.

Outra contribuição para uma proposta de análise do corpo e da saúde é a de Scheper-Hughes e Lock[38]. Para eles, a conjunção dos processos racionais, emocionais e corporais está presente no conceito *mindful body*, apresentado pelas autoras[39]. Ainda salientam que todo o conhecimento relacionado com o corpo, a doença e a saúde é construído culturalmente, negociado e renegociado num processo dinâmico de tempo e espaço.

FIGURA 3 - No corpo, a presença do orixá

Fonte: Fotografia Maria Consuelo Oliveira Santos.

---

[38] SCHEPER-HUGHES; LOCK, 1987.
[39] As que falaram de *mindful body*.

O corpo, no terreiro, tem uma íntima conexão com a divindade. O orixá é referência que deixa entrever modos disciplinares que são interpretados através de suas configurações mítico-símbólicas, propiciando a elaboração de um campo de sensibilidade e ação. É fácil perceber uma pessoa que foi incorporada recentemente ao grupo e outra que é um antigo participante, pois os seus corpos vivenciam e expressam os modos de engajamento, desde os gestos, os movimentos, a desenvoltura corporal ou o modo de relacionar-se com os demais companheiros.

A limpeza é um dos valores do grupo. O corpo da gente do Ijexá é limpo e perfumado. Há uma preocupação constante com os banhos de cheiro, com a mudança de roupa, antes e depois das cerimônias, com o cuidado para entrar nos *pejis* e no barracão central, de um modo digno, "pois o orixá merece todo nosso respeito", como dizem os filhos da Casa. E respeito está diretamente relacionado ao asseio corporal e ao uso de vestimentas brancas, em homenagem a Oxalá, o líder da casa, o orixá do branco.

Sempre observei o espanto dos que visitavam o terreiro pela primeira vez e diziam que não sabiam da existência de um lugar assim, tão organizado, limpo, tranquilo, com a predominância do branco em todas as construções e com tanta vegetação, um oásis em Itabuna, uma cidade tão pobre em áreas verdes. Sempre expressavam a paz que sentiam naquele espaço e diziam que agora voltariam mais vezes, que se sentiam muito bem por estar ali e também ressaltavam a boa recepção da gente do terreiro.

FIGURA 4 - Corpos limpos, cheirosos e arrumados

Fonte: Fotografia Maria Consuelo Oliveira Santos.

Ao entrar no espaço do terreiro, um das primeiras ações é deixar o corpo relaxar, descansar, para depois realizar os cumprimentos aos demais companheiros e a realização das tarefas. Sempre escutei severas observações dirigidas a quem salta esse princípio, e uma *ebomi*[40] me disse: "um corpo quente está agitado, e não se deve fazer nada antes que todo o organismo se acalme; é mal para a pessoa e para os outros"[41]. Quanto a isso, Ajalá Deré, durante a

[40] *Ebomi*, pessoa que tem mais de sete anos de iniciação.

[41] Informação verbal fornecida pela *ebomi* Darabi, no Terreiro Ilê Axé Ijexá, Itabuna, Bahia, em abril de 2010.

realização de um ritual, falou com muita firmeza com um partícipe que chegava atrasado: "Como é que já se viu alguém entrar em um ritual com o corpo agitado [...]? E é por isso que não se pode atrasar, para se ter o tempo de relaxar o corpo e poder trabalhar com o orixá"[42].

Todos os corpos dançam no terreiro, mesmos as pessoas mais idosas se sentem bem em dançar durante horas a fio. Outra *ebomi*[43], uma senhora de mais de 75 anos, ressaltou: "Nem me lembro dos problemas que tenho no corpo, desaparece tudo e me sinto leve, quando estou dançando pro santo". Dançar, para a gente de candomblé, é festejar a vida e é um momento que também lhes possibilita ter contato com o orixá.

O *xirê* é o grande ritual, no qual a música, o canto, os *orikis*, a dança, o toque, as cores, o movimento, o ritmo, as saudações, o som, o alimento, os emblemas, as texturas, os adereços e as vestimentas formam um conjunto de situações simbólicas que, ritualizadas, acionam forças para que o grupo concretize a sua existência, com a presença do orixá, "que vem à terra através do corpo de um humano", uma das máximas do candomblé.

Durante o transe, o corpo passa a ser visto como a própria divindade, pois se considera que é o próprio orixá que se faz presente no corpo do filho de santo, vestido com suas roupas específicas e ornamentado com seus

---

[42] Informação verbal fornecida pelo babalorixá Ajalá Deré, no Terreiro Ilê Axé Ijexá, Itabuna, Bahia, em abril de 2010.

[43] Informação verbal fornecida pela *ebomi* Ijenã, no Terreiro Ilê Axé Ijexá, Itabuna, Bahia, em abril de 2010.

distintos emblemas. É um contato íntimo entre a pessoa e o orixá que, normalmente, se faz com abraços demorados, atitudes carinhosas e, durante esses momentos, se pede conselhos, remédios ou ajuda na resolução de diversos problemas. Nestas circunstâncias, todo o *egbé,* o grupo, está contrito e em profundo respeito pela presença do divino no terreiro.

O candomblé é uma religião que elimina a distância entre o divino e o humano. O momento do transe é muito esperado, e para que isso aconteça, a preparação é cuidadosa. Todo o corpo comunitário tem que trabalhar e aportar os seus dons, a sua energia, para que tudo saia bem. Nunca presenciei um xirê em que não acontecesse o transe. Quando perguntei a Ajalá Deré[44] sobre uma possível ausência de pessoas em transe, durante as cerimônias, ele me disse que se isso ocorresse seria um problema, pois seria a prova de que algo grave estaria acontecendo, para distanciar o orixá do convívio com o humano.

Quando se conhece a dinâmica de um terreiro e o que se realiza para que o terreiro seja um ambiente para receber o orixá, nota-se que todas as ações estão associadas à questão da cura. Saúde é um tema que perpassa toda a existência do grupo e não pode ser conseguida através de um elemento ou de alguns elementos isolados. Estar saudável é um processo que nunca se paralisa, não há um ponto de chegada último, há sempre caminhos abertos e múltiplas possibilidades.

---

[44] Informação verbal fornecida pelo babalorixá Ajalá Deré, no Terreiro Ilê Axé Ijexá, Itabuna, Bahia, em abril de 2010.

FIGURA 5 - Ações compartilhadas

Fonte: Fotografia Maria Consuelo Oliveira Santos.

Um terreiro de candomblé é fundamentalmente uma agência de saúde em sentido aberto e plural. Tudo o que se faz em comunidade se visa ao bem estar das pessoas. A obtenção da saúde também é vista como sinônimo de reconhecimento das próprias incapacidades e/ou habilidades, em um processo de autorreconhecimento. Quando se sabe o orixá de cabeça – e isso é fundamental –, o passo seguinte é saber o elenco de qualidades de cada orixá que vão servir de estímulo para o estabelecimento de metas que incorporem transformações no nível pessoal e com relação ao grupo, como faces de um único processo.

Percebi que um dos propósitos do candomblé é o cuidado em relação ao fortalecimento integral das pessoas, no que se refere aos aspectos físicos, emocionais, espi-

FIGURA 6 - Relação de afeto entre os participantes do grupo

Fonte: Fotografia Maria Consuelo Oliveira Santos.

rituais, relacionais, tendo em vista as diferenças de cada sujeito. A própria dinâmica do candomblé implica uma revisão de atitudes daqueles que querem a sanidade, visto que a aflição vem por conta de um enfraquecimento pessoal. Em consequência, considera-se que as mudanças ocorrem caso as pessoas aceitem uma revisão de posturas, primeiro consigo mesmas. Essa revisão vai se alargando em relação ao outro, à comunidade, à sociedade mais ampla, à vida. Através do discurso do babalorixá, que interpreta o problema e cuja narrativa é confrontada com a aceitação de si mesmo, do outro, se inicia o processo de cura.

O babalorixá é quem objetifica culturalmente o problema, quem dá a partida para a recuperação da ordem perdida na vida do consulente. Caso os olhares do líder e do consulente não se encontrem e não estabeleçam uma consonância, um reconhecimento de que a narrativa do

oráculo afro-brasileiro corresponde à aflição percebida e sentida, o tratamento dificilmente poderá ser concretizado, pois saber e hierarquia são aspectos associados ao líder da comunidade – valores de sustentação do grupo.

As transformações sempre são bem vistas pelo grupo, que reconhece e aplaude aquele que quer mudar o estado de fragilidade biopsíquica. Para tanto, os estímulos vão na direção do uso de diversos meios curativos e da abertura de caminhos, tendo como alvo a cura. Desejar que os orixás ajudem no processo de cura tem uma relação direta com o sistema de troca, pois o candomblé está fundamentado em um fluxo contínuo de trocas entre as divindades e os seres humanos.

Em todo o percurso de superação de dificuldades, sempre estará presente a negociação, o esforço contínuo para manter a transação entre os sujeitos humanos e os divinos, a exemplo das oferendas, que permitem que o fluxo entre os orixás e os seres humanos esteja permanentemente aberto, propiciando, assim, as trocas energéticas. Nesse caso, a troca não é uma simples barganha, mas uma relação de proximidade, de comunicação, de manutenção de vínculos entre o orixá, o filho de santo e toda a comunidade.

Outro aspecto é a referência mítica do orixá como um sinalizador de caminhos. Tomando como exemplo o orixá Oxóssi, temos o caçador, aquele que está relacionado com a terra, com a mata, com a destreza, com a astúcia e com a preocupação em caçar para alimentar. O grupo considera que toda pessoa que seja cabeça de Oxóssi pode desenvolver essas qualidades e, se assim ocorrer, poderá se equilibrar e se fortalecer.

Conseguir estar saudável é uma conquista que também faz parte da relação com a construção mítica do orixá. É usual relacionar Oxóssi com a teimosia e então os seus filhos devem aprender até onde a teimosia pode ajudar ou afetar os relacionamentos. As configurações simbólicas dos orixás não deixam de ser uma espécie de espelho em que os filhos de santo visualizam as normas de conduta do grupo.

FIGURA 7 - A sedução do vatapá

Fonte: Fotografia Maria Consuelo Oliveira Santos.
Nota: O alimento é uma das fontes de axé.

Quanto ao alimento, preparado ritualisticamente, é um dos elementos de grande importância para a comunidade. Durante o xirê, todos devem comer a comida servida no banquete para o orixá, pois é fonte de energia

e saúde. Por outro lado, uma série de restrições está relacionada aos alimentos de cada orixá, os *ewó*[45], principalmente durante os tratamentos. Quem tem cabeça de Oxalá, por exemplo, procura evitar os alimentos que contenham dendê, visto que é um dos elementos rejeitados por este orixá. Para o terreiro, quem não observa as interdições se desequilibra e adoece.

Embora exista uma rígida hierarquia, com normas muito bem estabelecidas e disciplinadas para o corpo, o grupo também elabora um modo alegre e cordial de viver. Creio que se suporta a rigidez disciplinar pela existência da família simbólica, em que todos se sentem companheiros e irmãos. Um terreiro é um espaço em que os problemas de uns são, de certo modo, de todos. São corpos que se abraçam constantemente demonstrando afeto, carinho e enlace comunitário. Também são corpos que se curvam para demonstrar respeito pelos mais velhos, que são muito considerados por toda a comunidade, tanto em termos cronológicos, como de iniciação.

Os corpos, no terreiro, dançam, cantam, brincam, se embelezam e encontram os espaços de fuga disciplinar para que a rigidez seja minimizada. A presença do *erê*, o orixá criança acompanhante do orixá dono da cabeça, que o substitui, quando este se retira do convívio direto com o humano, permite momentos de descontração. Quando o *erê* está presente, o ambiente é outro e todos relaxam, se divertem com as suas travessuras, apesar de serem também temidos.

[45] Proibição de fazer, usar ou comer alguma coisa.

FIGURA 8 - Momento de descontração

Fonte: Fotografia Maria Consuelo Oliveira Santos.

A depender da constituição do orixá, o terreiro expressa mais ou menos contrição. Em uma festa para os Ibeji, os gêmeos, em que se prepara o caruru que primeiro é servido às crianças, se observa o rebuliço, a animação, a descontração, o riso, a brincadeira. Enquanto isso, a dinâmica de uma festa para Ogum, divindade que representa a tecnologia, a guerra e a agricultura, terá outro mapa de ações e interações. Assim, as divindades são referências de diferentes sensibilizações dos corpos, em um lugar pleno de sentidos. Daí, a perspectiva do sofredor poder ser transformada, diante de tantos e diferentes estímulos e experiências.

Orixás e saúde – na tecitura do mito

Voltando a uma Grécia que já faz parte de nosso imaginário, encontraremos o mito de Quíron, o centauro meio homem e meio cavalo, que teve a missão de ensinar a Asclepius, filho de Apolo, o deus solar, os segredos da arte de curar. O grande segredo que Quíron ensinou a Asclepius foi que, para curar, o médico necessita ser, ele próprio, ferido. Também lhe ensinou o que sabia sobre as ervas medicinais.

Embora seja um relato mítico de uma Grécia tão distante no tempo e no espaço, encontramos pontos de contato com as narrativas afro-brasileiras. Nada melhor que o mito para estabelecer pontes entre saberes, ele que não se deixou desfigurar pela força da racionalidade que tentou abarcar tudo. O mito é um campo de possibilidades onde a imaginação, a simbologia, a criatividade andam de mãos dadas, expressando sentidos e valores.

A visão de que o curador tem que se aproximar do outro, ter empatia e compreender sua dor é exatamente a que um grupo de candomblé tenta em suas práticas. Não se pode pensar em uma cura em terreiro em que não esteja presente o elemento do afeto, do acolhimento, da empatia com o sofrimento do outro. Inclusive uma das divindades, Obaluaiê, tem em sua constituição mítica a ferida no corpo, adquirida desde a infância.

Apesar de todos os orixás estarem associados à dimensão da saúde, visto que o conhecer do terreiro é integrador, Obaluaiê e Ossáin se destacam devido às suas configurações relacionadas diretamente com o sofrimento e com a aquisição da saúde. Ossáin é portador dos segredos das ervas medicinais e Obaluaiê é o orixá da doença e da

cura. Esses dois orixás representam sentidos muito específicos para os grupos de candomblé, considerando-se que eles são imprescindíveis para a vivência do que sejam aflição e saúde em terreiro de candomblé.

Não podemos esquecer que terreiro de candomblé é lugar de muitas histórias, tanto dos sujeitos humanos quanto das divindades, os orixás. O gosto pela palavra e pelo enredo faz parte do seu viver. E nada melhor que o mito para dizer as verdades que o grupo tece em seu cotidiano. Afirma Ansart[46] que "*El mito no es exactamente una creencia y aún menos un acto de fe, sino que constituye la experiencia cotidiana, el imaginario vivido, el modo de relación de los hombres consigo mismo, con el mundo y con los otros*". Como se pode verificar nos exemplos a seguir, contados pela gente do Ilê Axé Ijexá, encontraremos as redes de sentido em relação a Obaluaiê e Ossaim, tecidas nas histórias míticas para falar de doença e de saúde.

> O deus ferido
>
> Nanã era considerada a deusa mais guerreira de Daomé. Um dia, ela decidiu conquistar o reino de Oxalá e, ao chegar, ficou enamorada desse orixá. Mas Oxalá não queria nada com ela, porque estava muito enamorado de Iemanjá, sua esposa. Explicou bem a situação a Nanã, mas ela não se deu por vencida. Ela sabia que Oxalá gostava de vinho de palma e, um dia, conseguiu que ele bebesse bastante vinho até ficar embriagado e se deixasse seduzir por ela. Ficou grávida, mas ao transgredir a lei, deu à luz uma criança horrível. Nanã não

[46] ANSART,1993, p.95.

suportava vê-la e lançou-a ao rio. A criança foi mordida por caranguejos e ficou toda deformada. Por sua terrível aparência, passou a viver longe dos outros orixás. De quando em quando, os orixás se reuniam para celebrar uma festa. Todos bailavam, mas Obaluaiê, o filho de Nanã, ficava olhando de longe, com vergonha de suas feridas por todo o corpo. Ogum, então, percebeu o que estava acontecendo e decidiu ajudá-lo. Trançou uma roupa de *mariwô*, uma espécie de fibra de palmeira, que lhe cobria todo o corpo. Com esta vestimenta, Obaluaiê participou da festa e despertou, em todos, uma grande curiosidade, pois queriam saber quem era aquele orixá misterioso. Iansã, a mais curiosa de todas, se aproximou e formou uma ventania. O vento levantou a vestimenta de Obaluaiê que, neste momento, se transformou em um moço muito bonito. Desde então os orixás vivem todos juntos. Pois é: o todo não é o todo, se um pedaço faltar ao todo.

FIGURA 9 - Obaluaiê: o médico dos pobres

Fonte: Desenho de Carybé.

Nada melhor que o mito para dizer a força, os sentidos, as relações entre os orixás. Obaluaiê e Omolu são designações para um mesmo orixá. Obaluaiê é considerado sua face mais jovem, o guerreiro. Omolu é o mais velho, o sábio, o feiticeiro. Obaluaiê significa "rei e dono da Terra". É o orixá das doenças infecto-contagiosas e tem o poder de atrair ou exterminar as epidemias. É um orixá de grande poder, tanto pode provocar a doença como curá-la e, por isso, as pessoas lhe têm temor e respeito.

Sua vestimenta é feita de *ikó*, uma fibra vegetal que lhe cobre todo o corpo, e isso tem um grande significado ritual, pois simboliza que algo deve permanecer oculto, que os humanos não podem olhar, pois seu corpo está coberto de cicatrizes resultantes do ataque de caranguejos, fato ocorrido em sua infância.

Seu emblema é o *xaxará*, uma espécie de cetro de mão, feito com o palito da palma do dendezeiro, com adornos de búzios, contas e palha da costa. Esse emblema simboliza o poder de retirar as más energias das pessoas e dos lugares. Por cima das palhas, são colocadas algumas cabaças pequenas, onde se guardam os remédios.

Também usa o *lagdibá,* que é um colar de discos de chifre de búfalo, que serve para a proteção contra as doenças. Tal qual acontece a Quíron no mito grego, Obaluaiê é uma divindade que tem a possibilidade de conhecer o sofrimento do outro, porque ele mesmo está ferido.

> O segredo das folhas
>
> Ossáim recebeu de Olodumaré o segredo das folhas. Ele sabia que algumas traziam sorte, outras calma, vigor, glória, honra ou miséria. Os orixás não tinham o

FIGURA 10 - Emblemas de Ossáin

Fonte: Desenho de Carybé.
Nota: Ossáin é o orixá das folhas e da medicina.

poder sobre as plantas e estavam sempre dependentes de Ossaim, para manter a saúde e para o sucesso de seus trabalhos. Então, Xangô, que tem um temperamento impaciente, guerreiro e imperioso, já irritado com a desvantagem, utilizou uma armadilha para conseguir as propriedades das folhas. Falou com a sua mulher, Iansã, a senhora dos ventos, e lhe explicou que, em certos dias, Ossáin pendurava uma cabaça em um galho de uma árvore e ela continha as folhas mais poderosas. Pediu a Iansã que provocasse uma tempestade muito forte, em um desses dias. Iansã aceitou a missão com muito gosto e soprou um vento tão forte que levantou os telhados das casas, arrancou árvores e foi rompendo tudo por onde passava. Foi aí que a cabaça se desprendeu de onde estava pendurada, e todas as folhas se espalharam pelos ares. Ossáin, então, gritou forte: *Ewé o*! *Ewé o*! Oh, as folhas! Oh,

> as folhas! Mas não conseguiu impedir que os demais orixás apanhassem as folhas e as repartissem entre eles. Foi assim que alguns orixás se tornaram donos de algumas delas, mas Ossaim continuou sendo o rei das plantas, pois permaneceu com o segredo de suas virtudes e das palavras que são pronunciadas para provocar a sua ação.

Como vimos no relato mítico, Ossáin é o orixá responsável pelas folhas medicinais. Ele detém o saber das ervas, seja para um ato litúrgico ou farmacológico. O seu emblema é o Igbá Ossaim, confeccionado com ferro e representado por uma árvore com sete ramos. No ramo central está o pássaro, o *Eyé*, e na cintura, ele leva uma cabaça, onde estão as folhas medicinais. Os terreiros são detentores de um importante saber fitoterápico, conforme nos apresenta Barros[47]:

> [...] pode-se considerar que essa fitoterapia, ainda parte integrante da vida cotidiana dos terreiros, foi um dos aspectos relevantes da resistência cultural do negro no período escravocrata (ervas que produziam envenenamentos, abortos, feitiços...) e é hoje uma estratégia de parcela significativa da população [...].

As folhas, como são chamadas as plantas no terreiro, são consideradas uma emanação do poder sobrenatural sobre a terra É tão importante o seu poder, que há um ditado que diz *Kosi ewé, kosi orixá*, que significa

---

47 BARROS; NAPOLEÃO, 2007, p. 21.

dizer: "Sem folha, não há orixá", consequentemente, não há candomblé. Em todas as cerimônias, algum tipo de folha está presente, desde a ornamentação dos locais até as cerimônias ritualísticas. Para a comunidade, as folhas trituradas são um dos canais de poder, de energia, de axé[48], ativados através de rituais.

Cada orixá, no terreiro, é portador de suas ervas específicas, que se relacionam ao seu campo de ação, mas não se pode deixar de reconhecer que é Ossaim o orixá que detém o conhecimento mais totalizador sobre as plantas. Existe todo um saber para se colher uma planta: o dia, a hora e o momento certos, associados a movimentos, cânticos, palavras, atitudes e a pessoas responsáveis. Segundo o terreiro, para que o axé, o poder do princípio das ervas seja ativado e liberado, são utilizadas determinadas palavras, as "palavras mágicas" – um conhecimento que é ensinado somente aos iniciados.

O poder do reino vegetal está conectado ao conjunto de ações comunitárias, pois para combater um mal-estar, uma doença, pode ser necessária uma determinada folha, que é específica de um orixá, mas para que seu poder seja ativado, faz-se necessária a participação de outros orixás, do sujeito individual e do grupo. A conjugação de esforços é a força do grupo em direção ao processo de cura.

---

[48] VERGER, 1995.

FIGURA 11 - Preparação de abô[49] pelo babalorixá e *ebomis* do Ilê Axé Ijexá

Fonte: Fotografia Maria Consuelo Oliveira Santos.

Axé e Ipadê

A concepção de saúde está diretamente associada à noção de axé, que é compreendida como a energia de vida, cujo movimento é incessante. Para se alcançar a saúde, os sujeitos têm que aprender a equilibrar o seu próprio axé, sua energia pessoal. Em cada oferenda e em cada ritual, o axé é revitalizado através de atividades que são desenvolvidas para aumentar a energia vital do corpo, tanto individual como de todo o grupo.

---

[49] *Abô*, agua preparada com certos tipos de folhas consagradas aos orixás e que serve para os banhos lustrais, medicinais e mágicos.

Um desajuste ou um desequilíbrio são vistos pelo prisma da pluricausalidade, o que implica tratamentos, muitas vezes longos, tendo em vista considerar-se que o reconhecimento das dificuldades inerentes a cada um não se alcança do dia para a noite. Dentre os motivos para que alguém adoeça, um dos mais considerados é o que se denomina rompimento do axé. Romper o axé tem uma relação direta com o orixá de cabeça e isso pressupõe grande complexidade, visto que também implica a relação com todos os demais orixás e, por conseguinte, com todos da comunidade.

Não se consegue restabelecer o axé com a simples ingestão de um tipo de remédio através de uma erva, ou apenas fazendo uma oferenda, por exemplo, pois é muito mais que um simples ato. Considera-se que faz parte de um entrelaçado, conhecido por "rompimento do axé", que se relaciona com várias disposições. Entre elas o não cumprimento das obrigações com o orixá de cabeça. Uma *ebomi*[50] me fez a seguinte observação: "Veja bem, se uma pessoa não consegue fazer as obrigações com o seu santo, como é que quer que sua vida ande bem? [...] Uma coisa tem a ver com a outra, não é?"

Também é necessário entender que há uma hierarquia nas ações e que não se pode desconsiderá-las. Para iniciar alguma atividade, o primeiro passo é pedir permissão a Exu para abrir os caminhos, em uma

---

[50] Informação verbal fornecida pela *ebomi* Sawalu, no Terreiro Ilê Axé Ijexá, Itabuna, Bahia, em abril de 2010.

cerimônia chamada *ipadê*[51]. Exu é o orixá responsável pelo trâmite das mensagens e não se realiza atividade alguma sem antes homenageá-lo. Os rituais do *ipadê* se realizam ao final da tarde e representam o início de qualquer atividade no terreiro: "Não podemos fazer nada sem antes pedir permissão a Exu", como sinalizam os mais velhos.

No *ipadê*, as pessoas expressam os seus problemas e o grupo tenta resolvê-los, pois as dificuldades passam a ser também responsabilidade do sujeito comunitário. Cada pessoa tem um atendimento específico e situações ritualísticas particularizadas para cada caso, embora isso ocorra em um grande ritual comunitário. O *ipadê* é realizado em um local específico e pessoas que não são da comunidade, ou que não foram convidadas a participar desse ritual, não têm acesso ao local onde se realiza a cerimônia.

No *ipadê*, as oferendas são diversas e, a depender do problema, um animal de pequeno ou médio porte é oferecido. Apresenta Póvoas[52] que

> O sacrifício de animais num terreiro não é cotidiano e nem todo e qualquer animal é utilizado em rituais. [...] Nada é utilizado sem necessidade. [...] Os animais passam por um rigor seletivo, pois são usados para rituais de cura, tratamento e oferendas.

---

[51] Ritual propiciatório, celebrado em homenagem a Exu, e que precede os rituais festivos de caráter público.

[52] PÓVOAS, 2007, p. 404.

Também ressalta que a maior parte do corpo do animal sacrificado é utilizada como alimento para toda a comunidade.

No Ilê Axé Ijexá, quando termina o ritual do ebó *para* Exu, as pessoas retiram todas as vestimentas usadas durante a celebração e tomam um banho de folhas litúrgicas. Logo depois, se dá início ao *xirê*, que é realizado no barracão central, para que se complete o processo. O *xirê* é o grande círculo ritual que se forma com a presença de todos da comunidade e ali se completa a relação entre o orixá e o humano, com a dança, o cântico, o alimento e o contato com a divindade, que transforma o corpo de outrem em seu próprio corpo, através do transe.

Ritual do bori

A palavra bori quer dizer, literalmente, "dar comida à cabeça". É uma cerimônia obrigatória nas iniciações, embora se faça uso do *bori* para as curas terapêuticas, ao se considerar que é uma cerimônia com grande poder para equilibrar o axé de uma pessoa, quando ela se encontra debilitada biopsiquicamente. No candomblé, se diz: "Nascer é uma questão de se ajoelhar e escolher a cabeça." Antes de nascer no *aiyê*, a terra da existência, ainda no *orun*, cada pessoa escolheria o seu ori, a sua cabeça, que é o seu princípio individual e único. Isso denota que o ser humano escolheu as suas próprias potencialidades e, portanto, é responsável por desenvolvê-las.

O candomblé considera que a realidade está dividida em duas dimensões: o *ayiê*, o universo físico, e o

orun, a outra metade do Cosmo, o não físico. Ao se realizar o ritual de dar comida à cabeça, se restabelece a união entre o corpo físico e o corpo espiritual, estabelecendo, assim, a ligação entre as duas metades: o *ori-aiyê* e o e *ori-orun*, portanto, a unificação da cabeça material e da espiritual. É o ritual que objetiva o restabelecimento das duas dimensões da realidade – o corpo se cura e mantém a vida na terra por mais tempo.

Os rituais de dar comida à cabeça dos quais tive oportunidade de participar foram realizados no barracão central. A cerimônia se faz com a presença dos filhos de santo e é comandada pelo babalorixá. Todo o ritual é realizado sobre esteiras forradas com toalhas brancas. O obi, fruto do obizeiro (noz-de-cola), e a água são elementos que não podem faltar. O bori pode ser realizado somente com água fria e obi, colocados sobre a cabeça com a finalidade de tranquilizar uma pessoa. Em outros tipos de bori, *s*ão utilizados diversos elementos que demandam rituais muito mais complexos, a depender do caso.

O bori é realizado com a finalidade de alimentar o axé do ori de um filho de santo, com a participação ativa de todos os demais filhos da casa presentes neste ritual. A pessoa estabelece um pacto de compromisso consigo mesma, com o orixá e com todo o grupo. Por outro lado, o grupo também estabelece os mesmos níveis de responsabilidade. Não é por acaso que as pessoas dizem haver descoberto o prazer de sentir-se querida, cuidada e atendida por todo o grupo e que esses aspectos foram definidores da sua melhora. Também evidenciam que a experiência de viver em uma grande família foi predominante para sua reconstituição física e emocional.

Superando disjunções

O pensamento de Tarnas[53] se aproxima do tipo de terapia que o terreiro pratica, quando aponta que a superação das disjunções, através do desenvolvimento emocional e espiritual, é um grande nexo para o reequilíbrio da saúde. Também o paradigma da corporeidade, defendido por Csordas, adequa-se à visão do grupo, pois a tentativa de romper as clássicas oposições abre espaço para o corpo no mundo, onde a percepção, a experiência, a intuição, a imaginação e a sensação são integrantes de um circuito de cura em que as estratégias são múltiplas e abertas.

O diretor clínico Ted Kaptchuk[54], do Departamento para Alívio da Dor, no Hospital Lemuel Shattuck, em Boston, refere-se a diferentes métodos que médicos e terapeutas utilizam para enfrentar as doenças e incapacidades diante da vida. Para ele, a tentativa de todos eles é provocar uma mudança que, às vezes, se consegue, e outras vezes, não. Destaca que cada tradição ou modalidade de cura possui seu próprio conjunto de definições, categorias e instrumentos. No âmbito dessa perspectiva, Gómez García[55] sinaliza:

> *De la constitución cultural de la dolencia se sigue de la sanación. Queda así abierta la posibilidad de curación por lo simbólico: por el gesto, la palabra,*

---

53 TARNAS, 1997.
54 KAPTCHUK, 1990.
55 GÓMEZ GARCIA,1997, p. 23.

> *el rito. En este marco (sin dejar de ser biológico) cultural se mueve toda medicina, la científica – que lo ignora o lo niega – y la popular – que le saca el máximo partido.*

Por outro lado, saúde não é a completa ausência de aflição ou de alguma doença. É, antes, uma busca de equilíbrio constante entre a história de vida, a relação ancestral com os orixás, o aprendizado do corpo, o respeito a si mesmo e aos demais. Curar tem a ver com transformação pessoal e, por isso, não pode ser considerado somente pela ausência de sintomas incômodos.

O bem estar não é sinônimo de ausência de qualquer incômodo. Gómez Garcia[56] aponta que saúde e doença não são uma simples negação uma da outra; se intercomunicam uma com a outra, "assim como a vida e a morte". No terreiro, é necessário estar sempre alerta, visto que a relação com o orixá implica constantes observação e cuidado. Não se faz uma pausa porque se alcançou um determinado objetivo. Haver conseguido algo pressupõe conhecimento que ajuda e predispõe à compreensão de fatos passados, atuais e futuros, em interconexão.

O sofrimento adquire um caráter positivo, no sentido do enfrentamento das realidades que não tinham sido consideradas pelos sujeitos, e essa experiência pode ser propulsora da transformação pessoal. Embora a presença da dor, como afirma Helman[57], seja provavelmente o sintoma mais comum encontrado na prática clínica, os

---

[56] GÓMEZ GARCIA,1997, p. 29.
[57] HELMAN, 1994, p.7.

grupos de candomblé compreendem que os sintomas podem ser diminuídos e até desaparecer se as pessoas aprendem a conhecer os sinais do corpo.

Conversando com uma *ekedi*[58], ela me disse que muitas pessoas necessitam passar por etapas de grande sofrimento para conseguir descobrir o melhor caminho. Afirmou que presenciou, em muitas histórias de vida, que só depois de grande provação é que as pessoas se dirigem ao terreiro: "Algumas chegam ao fundo do poço e não se pode fazer nada, até elas mesmas perceberem que é hora de pedir ajuda".

É Helman[59] quem nos diz que nem todos os grupos sociais respondem à dor de maneira igual. Oliveira[60] considera que, "apesar de a dor possuir substrato fisiopatológico bem definido, é expressão fundamentalmente subjetiva, que desafia a sua quantificação, não havendo escalas aceitas universalmente". Le Breton[61] assinala que "*la causalidad fisiológica no puede explicar por sí sola la complejidad de la relación del ser humano con su dolor*". No terreiro, saúde se relaciona com os procedimentos e as ações que vão provocar uma transformação interna, bem como se relaciona com o outro, a divindade, o ambiente e o grupo social mais amplo. Para o grupo, caso esses aspectos não sejam levados em conta, o quadro de desequilíbrio pode voltar a estágios anteriores ou piores.

---

[58] Informação verbal fornecida pela *ekedi* Korobi, no Terreiro Ilê Axé Ijexá, Itabuna, Bahia, em abril de 2010.
[59] HELMAN, 1994.
[60] OLIVEIRA, 1998, p. 85.
[61] LE BRETON, 1999, p.51.

Por outro lado, não foi verificado, no Ilê Axé Ijexá, uma rejeição aos procedimentos da biomedicina; os filhos de santo utilizam os dois conhecimentos simultaneamente, quando o caso assim o exige. Segundo o grupo, não se pode deixar de considerar que o saber biomédico deve ser respeitado, tanto quando o saber do terreiro. Uma abiã[62] sinalizou: "um dia, meu pai Oxalá me disse para eu procurar um médico e quando voltei com os resultados ele também disse que eu deveria fazer todo o tratamento, fiz e tudo correu bem". O terreiro não costuma negar o âmbito de atuação da biomedicina; ao contrário, incorpora os conhecimentos biomédicos e compartilha responsabilidades.

Terreiro é um *locus* que suscita a integração de múltiplos meios articulados: o movimento, a dança, o gesto, o toque, o som, a música, a imagem, as cores, a fala, o alimento, o banho de erva, as infusões, as oferendas, o texto cantado, as saudações, e todos eles amparados pela conexão entre passado e presente. Nesse ambiente, o sujeito tem acesso à mobilização dos sentidos e do corpo através dos rituais em que os elementos, acima citados, bem como outros aqui não referidos, vão servir de suporte para a dinâmica das terapias.

Para o Ilê Axé Ijexá, no candomblé não se pode realizar uma cura, se não se observa o biológico, o psicológico, o histórico, o cultural e o social, em interrelação. O complexo simbolismo que acompanha o sentido de do-

---

[62] Informação verbal fornecida pela *abiã* Clea Alves Lucas, no Terreiro Ilê Axé Ijexá, Itabuna, Bahia, em abril de 2010.

ença e cura está presente durante o processo, no qual os indivíduos se apropriam, confrontam e reinterpretam as suas vivências de aflição construídas, intersubjetivamente, em um novo contexto de relações.

Pedagogia da cura

O trabalho da antropóloga Trindade[63], no âmbito da etnopsiquiatria, afirma que, em vários terreiros estudados, as pessoas que incorporam a divindade Exu são aquelas diagnosticadas pela biomedicina com crises epilépticas ou psicóticas. Já os líderes religiosos do candomblé consideram que são pessoas possuídas por Exu. Ela relata que, no momento em que esses indivíduos chegam a um terreiro, o primeiro passo é fazê-los participar de certos rituais e depois serem iniciados como membros do candomblé.

A partir de vários procedimentos, tais pessoas adquirem uma autoconsciência mais firme e se transformam em partícipes de um grupo social reconhecido e aprendem a reconhecer que Exu é parte de sua própria constituição. Trindade atenta que esse fato impulsiona as pessoas ao aprendizado de como lidar com um orixá muito complexo, como é Exu. Salienta que esse ponto é um dos mais significativos da terapia. Observa ainda que as crises se tornam menos frequentes e, além disso, perdem o estigma daqueles que têm crises epilépticas, pela

[63] TRINDADE, 2003.

(re)significação do sentido que essas crises adquirem, dentro do terreiro.

Este estudo, apresentado de modo sucinto, a título de exemplo, nos chama atenção para elementos que demonstram a importância da autoconsciência no processo de cura, resultante de um processo de aprendizagem, através das inúmeras etapas que configuram a iniciação em um terreiro de candomblé.

A oralidade é outro aspecto relevante, visto que a transferência das informações é realizada de boca a ouvido e complementada com a produção de sentido para a experiência. Por isso é que a memória é um dos elementos que propiciam a fixação de um manancial de conhecimentos, e os mais velhos, em princípio, são o repositório do conhecer do grupo. Aprender não deixa de ser uma aventura na qual a memória e a criatividade possibilitam a preservação e a inovação dos valores e das normas do grupo. Também é visto como a capacidade de transformação que cada sujeito é capaz de realizar. Alguns consideram que é muito difícil, que é uma tarefa muito árdua estabelecer mudanças no nível pessoal, no entanto isso tem as suas compensações, como nos diz uma abiã[64]:

> Foi complicado aceitar dedicar minha vida ao candomblé. Nunca me vi fazendo isso. Só vim mesmo, porque estava muito doente e não conseguia me curar com os médicos [...]. Aqui encontrei uma melhora, não estou boa de tudo, mas sou outra pessoa, sei que não estou

[64] Informação verbal fornecida por uma *abiã* no Terreiro, Neide Dias, Itabuna, Bahia, em abril de 2010.

> melhor é por minha culpa, por mim mesma, pois se seguisse tudo que tenho que fazer, com certeza já teria superado muito do que venho sofrendo.

Em várias declarações, como a citada acima, que obtive durante os anos de convívio no Ilê Axé Ijexá, sempre se evidenciou que, no momento em que os sujeitos aceitaram elaborar novos significados existenciais, esse fato representou uma melhor qualidade de vida. Encontrei pessoas que foram convidadas a visitar o terreiro, gostaram e nele permaneceram. Na maioria dos casos, porém, as grandes motivações para a entrada das pessoas no grupo são a presença de alguma doença, o não sentir-se bem consigo mesma e com a vida.

Alguns participantes reconhecem que não é nada fácil uma vida entregue ao candomblé. Falam da grande quantidade de trabalhos, obrigações, preceitos, incorporação de novos hábitos e abandono de outros, "alguns que nem imaginava que fosse possível deixar de fazer", como ressaltou uma *abiã*. Também afirmam que o modo comunitário do candomblé possibilita muitos ganhos e compensações, pois todos se sentem parte integrante do grupo, aprendem a reconhecer a sua diferença e a dos demais, como nos deixa claro na fala de um alabê[65]: "só vim saber o que era me respeitar, aqui em cima, na Casa de Pai Oxalá[66]".

---

[65] Informação verbal fornecida pelo alabê Oloriba, Alexandre de Jesus Souza, do Terreiro Ilê Axé Ijexá, Itabuna, Bahia, em abril de 2010.

[66] Cargo masculino de quem repercute os atabaques e conhece os toques e ritmos necessários para a comunicação com os orixás. (N. O.)

FIGURA 12 - Pedir a bênção - respeito aos mais velhos e às autoridades

Fonte: Fotografia Maria Consuelo Oliveira Santos.

Fazer parte de um candomblé também implica uma atitude de aceitação de relações de proximidade e anuência, quanto ao acompanhamento, por parte das autoridades do grupo, no que diz respeito a atitudes dos participantes, tanto internamente como no exercício de funções externas, visto neste depoimento de uma *abiã*[67]: "Há momentos em que a gente tem a impressão que todos sabem de tudo o que se passa [...], mas já estou me acostumando com isso. Ter a companhia de todos também ajuda muito".

[67] Informação verbal fornecida pelo og*ã* Risomar Santos Silva, no Terreiro Ilê Axé Ijexá, Itabuna, Bahia, em abril de 2010.

Embora se observe que existem alguns incômodos, como a perda de certos níveis de privacidade, ficam visíveis os benefícios pela sensação de pertencimento a um grupo e de sentir-se parte de uma família simbólica. Permanecer no terreiro implica ter que conviver com níveis de exigência que estão inscritos nos códigos de comportamento. Os ganhos, por fazer parte de uma comunidade religiosa, minimizam os incômodos. Não se pode esquecer que, em um grupo, estão presentes as contradições, os atritos, as tensões, as incoerências, mas também os afetos, o prazer, a alegria, a descontração que permitem estabelecer o equilíbrio e tornar possível a existência de uma comunidade.

Aprende-se que a cura se faz em interrelação e, para tanto, todos os elementos são valorizados como parte do mesmo jogo e não há aspecto mais importante que outro, pois a importância se estabelece nas conexões. A sensação de sentir-se melhor se alcança através de um processo pedagógico que permite constituir níveis de responsabilidade frente a si mesmo e aos demais. Isso se concretiza por meio da articulação de sentidos, nas interrelações entre o sujeito individual, o sujeito divino, o orixá, e o sujeito comunitário, o grupo.

Ao finalizar, retomo o meu desconhecimento inicial sobre o conhecer afro-brasileiro, dito no início deste texto, e me vejo, hoje, com mais consciência sobre alguns aspectos negados de nossa história, de nossa cultura, mas ainda trilhando trajetórias para o aprendizado da complexidade do saber afro-brasileiro. Desde o momento em que entrei no Ilê Axé Ijexá e durante todo o processo participante, tive a atitude de querer

conhecer o outro, um encontro que me instigou a outro percurso, o de conhecer-me também – com aquele prazer de quem vai se encontrando no exercício de respeitar o outro.

Compreendi que um terreiro é um lugar pleno de sentidos, com uma complexa simbologia, na construção de novos modos de inserção na realidade e cujas narrativas são recursos de grande importância terapêutica. Também observei que sentir-se saudável é mais que uma relação direta pela ausência de algum incômodo, seja espiritual, físico ou emocional. O sentido de saúde abarca muitas dimensões em que a integração entre o subjetivo e o intersubjetivo são aspectos relevantes na construção de identidades, no exercício de afirmação da diferença, sustentado pelas práticas ritualísticas e que demarcam a singularidade pessoal e do grupo.

Os discursos e as práticas terapêuticas do candomblé – e aqui, especificamente, do Ilê Axé Ijexá – se interconectam por meio de uma atitude ético-política de afirmar-se pela resistência de um conhecer que traz a marca da origem africana em comunhão com elementos europeus e nacionais, criativamente reelaborados e vivenciados pela experiência do sagrado. A terapia se faz visível no momento em que os sujeitos ressignificam suas histórias de vida, pela compreensão-experiência de mecanismos afro-brasileiros, em que o corpo é o lugar da cultura e, através dele, o divino se presentifica e rompe a distância entre o espiritual e o material. Enquanto a academia, no atual momento, propõe repensar as separações, a gente do candomblé já vivencia e expressa a integração entre os vários elementos da realidade.

FIGURA 13 - A continuidade do grupo através de novos participantes

Fonte: Fotografia Maria Consuelo Oliveira Santos.

O Ilê Axé Ijexá tem suas raízes em Ilexá, de onde Mejigã veio aprisionada, na primeira metade do século XIX, para ser escrava no Engenho Santana, em Ilhéus, BA. Através de sua única filha, Maria Figueiredo, Mejigã iniciou a cadeia sucessória de seu conhecimento. De geração em geração, esse conhecimento tem sido transmitido pela oralidade, até desaguar no Ilê Axé Ijexá. Foi justamente o conhecimento que Mejigã fez questão de passar adiante que permitiu a permanência de um saber, agora afro-brasileiro, para cura e tratamento.

Não se pode mais negar o serviço social dos terreiros de candomblé, quanto às questões de saúde, para grande parte da população brasileira. Um saber que leva a marca dos pioneiros que o iniciaram e lutaram pela sua continuidade. O que não significa a ilusão da pureza

inerte e sim da dinamicidade de contínuas reelaborações cotidianas, expressadas pela criatividade dos terreiros de candomblé, na região Sul da Bahia, a exemplo do Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon, com os seus 36 anos de existência formal.

Referências

ANSART, Pierre. **Ideologías, conflictos y poder**: el imaginario social. Montevideo: Editorial Altamira,1993.

BARROS, José Flávio Pessoa de; NAPOLEÃO, Eduardo. Ewé òrìsà: uso litúrgico e terapêutico dos vegetais nas casas de candomblé jêje-nagô. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Russel, 2007.

BOURDIEU, Pierre. **Outline or a theory of practice**. Cambridge, USA: Cambridge University Press, 1977.

____. **La distinción**: criterios y bases sociales del gusto. Madrid: Taurus, 1988.

CARYBÉ. **Iconografia dos deuses africanos no candomblé da Bahia**. Salvador: Bigraf, 1993.

CSORDAS, Thomas. **Embodiment and experience**: the existencial ground of culture and self. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

____. **Corpo/significado/cura**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.

COMELLES, Josep María; HERNÁEZ, Ángel Martínez. **Enfermedad, cultura y sociedad**: un ensayo sobre las relaciones entre la Antropología Social y la Medicina. Salamanca: Eudema, 1993.

COMELLES, Josep María. **De la ayuda mutua y de la asistencia como categorías antropológicas**: una revisión conceptual. Buenos Aires: Naya: noticias de Antropología y Arqueología, 2007. Disponível em: <www.naya.com.ar/artículos>. Acesso em: 5 ago. 2007.

DELGADO, Manuel. **La Magia**: la realidad encantada. Barcelona: Montesinos, 1992, p.15.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. **Brujería, magia y oráculos entre los Azande**. Barcelona: Anagrama, 1997.

HELMAN, Cecil G. **Culture, health and illness**. Oxford, UK: Butterworth-Heinemann, 1994.

GÒMEZ GARCIA, Pedro. El curanderismo ¿es una superchería? In: ______. (org.). **El curanderismo entre nosotros**. Granada: Universidad de Granada, 1997.

GRANERO, Xavier. El desenvolupament històric i conceptual de l´antropologia de la medicina. In: COMELLES, Josep Maria (org.). **Antropología i salut**, Barcelona: Fundació Caixa de Pensions, 1984.

KAPTCHUK, Ted. La sanación: un viaje juntos. In: CARLSON, Richard; SHIELD, Benjamin. (org.). **La nueva salud**. Barcelona: Kairós, 1990.

KLEINMAN, Arthur; COHEN, Alex. El problema mundial de los trastornos mentales. **Investigación y ciência**, Barcelona, núm. 248, p.32-36, mayo 1997.

LAPLANTINE, François. **Antropologia da doença**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

LE BRETON, David. **Antropología del dolor**. Barcelona: Seix Barral, 1999.

MALLART, Luís. Bruixeria, medicina i estructura social: el cas dels Evuzok del Camerún. In: COMELLES, Josep Maria (org.). **Antropología i Salut**. Barcelona: Fundació Caixa de Pensions, 1984.

MASSEY, Doreen. Politics and space/time. In: M. Keith e S. Pile (org.). **Place and the politics of identity**. London: Routledge, 1993.

______. La conceptualización del espacio y la cuestión de la política en un mundo globalizado. In: José Borzachiello da Silva, Luiz Cruz Lima (orgs.). **Panorama da geografia brasileira**. São Paulo: Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Geografia/Annablume, 2006. v. 1.

MENÉNDEZ, Eduardo L. Hacia una práctica médica alternativa: hegemonía y autoatención (gestión) en salud. **Cuadernos de la Casa Chata**, México, D.F., 2. ed., nº. 86, p. 125, 1984

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

OLIVEIRA, Franciso Arsego de. Concepção de doença: o que os serviços de saúde têm a ver com isto? In: DUARTE, Luis Fernando Dias; LEAL, Ondina Fachel (orgs.). **Doença, sofrimento, perturbação**: perspectivas etnográficas. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1998.

PÓVOAS, Ruy do Carmo. **Da porteira para fora**: mundo de preto em terra de branco. Ilhéus: Editus, 2007.

SANTOS, Maria Consuelo Oliveira. **A dimensão pedagógica do mito**: um estudo no Ilê Axé Ijexá. 1997. Dissertação (Mestrado em Educação)- Universidade Federal da Bahia. Salvador; Universidade Estadual de Santa Cruz, Ilhéus, 1997.

SCHEPER-HUGHES, Nancy; LOCK, Margaret. The mindful body. A prolegomenon to future work in medical anthropology. **Medical Anthropology Quaterly**, vol.1, 1st ed., p. 6-41, Mar. 1987.

TARNAS, Richard**. La pasión del pensamiento occidental**: para la comprensión de las ideas que modelaron nuestra cosmovisión. Barcelona: Prensa Ibérica, 1997.

TRINDADE, Liana. **Etnopsiquiatria**: quando a cultura explica. O Estadão, São Paulo, 2003. Disponível em: <www.jt.estadao.com.br/noticias>. Acesso em: 9 jul. 2003.

TUAN, Yi-Fu. Place and space: the perspective of the experience. 3. ed. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Ewé**: o uso das plantas na sociedade iorubá. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

PARTE II

O CONTEXTO DA ESCRAVIDÃO

UMA EXPERIÊNCIA DE TRANSCRIÇÃO E ANÁLISE DE DOCUMENTO HISTÓRICO: RESISTÊNCIA E NEGOCIAÇÃO ESCRAVA NO ENGENHO SANTANA

Teresinha Marcis
Ivaneide Almeida da Silva

O Suplicante Gregório Luis
homem cabra acha-se preso na
Cadeia desta Relação...

Neste espaço do livro, apresentamos a transcrição de um importante documento, bastante conhecido na historiografia da escravidão do Brasil, por revelar uma forma peculiar de resistência escrava. O documento é uma fonte primária manuscrita, contemporânea, do fato ocorrido, e é composto por duas partes: um relato do Ouvidor Geral do crime sobre os motivos da prisão do escravo e o **Tratado de paz** escrito por escravos para negociar a rendição, como anexo. O original encontra-se

no Arquivo Público da Bahia e uma versão transcrita já foi publicada por Stuart Schwartz[1].

Para aprender com o documento é preciso fazer uma leitura crítica, atentando para a sua produção e para a interpretação do seu conteúdo. É necessário ver aquilo que está escrito e o que está fora, dissimulado, nas entrelinhas. Este único documento, no entanto, não poderá responder a todas as perguntas acerca da sua produção, dos eventos e atores mencionados, nem das circunstâncias que os cercavam. Convém ressaltar a complexidade da temporalidade do documento, não em relação ao período em que foi produzido, mas em relação ao motivo da prisão do escravo Gregório – não informa quando ocorreu a prisão, nem sobre o mencionado levante dos escravos.

A transcrição feita foi inspirada em algumas regras adotadas por outros trabalhos acadêmicos[2]. Alguns esclarecimentos acerca das regras da transcrição merecem destaque: primeiramente, buscou-se garantir a integridade da narrativa do autor e do manuscrito, respeitando a formatação, a paginação e as quebras de linhas. Também foram mantidas as construções gramaticais e a pontuação. Em uma primeira versão da transcrição,

---

[1] SCHWARTZ, 2001. O **Tratado de paz** e outro documento referente à rebelião constam transcritos como apêndices. O manuscrito encontra-se no Arquivo Público da Bahia, Seção Colonial e Provincial, correspondente ao período 1803-1808. Microfilme. Correspondências recebidas de autoridades diversas (antigo **Cartas ao Governo**). Flash 01. Maço 201-75. Doc. 08.

[2] SCHWARTZ; PÉCORA, 2002.

mantivemos também as construções ortográficas e as abreviaturas expressas no manuscrito[3]. Para facilitar a leitura nessa publicação, no entanto, foram atualizadas a ortografia, as abreviaturas e as letras dobradas, como, por exemplo, as letras [s] e [z] que não correspondem à grafia atual; o uso da letra dobrada, como em *aquelle* [ll], do [h] em *huma* = uma ou um; o [c] = conducta; o sinal de nasalização [m], bem como as palavras escritas com [ão] como *achavão*, referentes ao pretérito. As abreviaturas, por exemplo, [pª] = p*ara*, [Sup^{te}] = *suplicante*, foram completadas. Manteve-se a grafia original dos nomes próprios. Todos os complementos e as atualizações estão destacados em itálico.

Em notas de referência, são apresentados alguns esclarecimentos sobre argumentos e problemáticas e breve interpretação acerca das intenções do autor, inferindo sobre o que não está dito, mas pode ser percebido nas entrelinhas. Pretendeu-se mostrar o documento como instrumento motivador da pesquisa e da discussão sobre as ações dos sujeitos sociais, dominantes ou dominados, nas suas diversas experiências históricas. O documento transcrito revela, além do conflito latente e intrínseco ao sistema escravista, uma modalidade muito especial de resistência e negociação dos escravos, e do uso que fizeram, a seu favor, das instituições jurídicas e políticas, produzidas para manter a ordem estabelecida e favorável aos senhores de escravos.

---

[3] Uma transcrição mais fiel, juntamente com a cópia do manuscrito, foi doada ao CEDOC, da UESC, em maio de 2009.

O documento

[Folha 1]
Arquivo Público do Estado da Bahia
Cartas ao Governo 207

Ilmº e Exmº Senhor

O Sup*licante*[4] Gregório Luis homem cabra acha-se preso na Cade*i*a desta Relação[5] p*ara* onde veio remetido por seu Senhor o Cap*itão* Manoel da Silva Fer*reira*, morador no seu Engenho denominado de S*anta* Anna no termo da Vila de Ilheos; vindo na mesma

---

4 Suplicante = peticionário, requerente. Pelo documento, o escravo Gregório entrou com um recurso no Tribunal da Relação, provavelmente contra a sua prisão. Não é possível saber de que forma isso aconteceu, mas, aparentemente, foi aberto um processo, do qual o documento transcrito faz parte dos autos. O documento é um reforço contrário à ação do suplicante, pois o autor relata os motivos da prisão, apoiando a recomendação do senhor do engenho de manter Gregório preso.

5 Cadeia desta Relação: Relação era um tribunal na Colônia, criado em 1587 e instalado em 1609, com sede em Salvador, semelhante à Casa da Suplicação de Lisboa. Era o tribunal máximo que recebia recursos de todas as instâncias judiciais. Era formado por magistrados profissionais (Chanceler, Desembargadores dos Agravos e Apelações, Ouvidor-Geral do Cível e do Crime, entre outros). Sofreu modificações, adaptando-se às reformas judiciais nos municípios, com as Ouvidorias de Comarca a partir de 1731 e Juizes de Órfãos municipais. Em 1751, foi instalada a Relação do Rio de Janeiro. A partir de 1765, foram instituídas as Juntas de Justiça em todos os lugares em que existissem Ouvidores de capitanias. SALGADO, G. (coord.). **Fiscais e meirinhos**: a administração no Brasil Colonial. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985. p. 76-82.

condução segundo minha lembr*ança*[6] mais quinze
ou dezesseis escravos, estes i*n*cu*m*bidos ao Nego-
ciante desta Praça José da Silva Maia seu corres-
pondente p*ara* os vender p*ara* o Maranhão, e aquele[7]
com recomendação p*ara* ser conservado na Cadeia,
e*n*quanto no ju*í*zo daquele distrito[8] se forma-
lizavão as suas Culpas p*ara* ser exemplarm*ente* Cas-
tigado, pois que dando-se-me uma preliminar
informação da conduta do Sup*licante*, por ela se
me fez saber[9]. Que sendo o sobred*ito* M*anoel*
da Silva Ferreira, Senhor e possuidor do mencio-
[F. 2]
do Engenho, com trezentos escravos,
incluindo alguns da nação Mina, se achav*am* no
maior numero levantados, sem quererem já mais en-
dossar
reconhecer subordinação a seu Senhor, a que o princi-
pal Chefe desta desordem era o Supl*icante*, o qual prin-
cipiando a suscitar entre eles o esp*í*rito de par-
tido contra ele seu Senhor, e contra o Mestre de
açúcar, pôde conseguir com uns poucos da sua
facção que o mata*ss*em, sem até agora se saber
onde havi*am* enterrado, e senhoriando-se dep[te].
[*depois?*]

[6] Segundo minha lembrança: indica que esse documento foi redigido algum tempo depois da prisão dos líderes e destruição da rebelião dos escravos no engenho.

[7] Refere-se ao escravo Gregório que havia sido transportado para a Relação, juntamente com outros escravos líderes da resistência no engenho.

[8] Juízo daquele distrito: refere-se à instância jurídica local onde corria parte do processo.

[9] Informações a seguir são fornecidas pelo processo no Juizado Distrital. O depoente passa a contar o que sabe sobre o motivo da prisão do Suplicante, o escravo Gregório.

da ferramenta se refugiar*am* p*ara* o mato, recusando não só a obediência a seu S*enhor* e a prestação de seus serviços, mas até pondo este no justo receio de lhe tirarem a vida cruelm*ente*, ficando por este motivo o Engenho qua*s*e do*i*s anos de fogo morto, com tão notável prejuízo, que daquela Época em diante se foi conhecendo a sua de-
[F. 3]
cadência, e que al*é*m destes estragos acrescia o perigo de q*ue* o resto da escravatura seguisse o péssimo exemplo dos levantados. Assim présistir*am* a maior p*arte* dos escravos divididos em bandos, errantes, e vagabundos pelo território do Eng*enho* t*ão* absolutos e destemidos, q*uanto* se aumentava a Consternação e os sustos de seu S*enhor* na co*n*-*s*ideração de poder ser em qualq*uer* dia a v*í*tima de algum desastre[10]. Estando as co*is*as nestes termos, enviar*am* os levantados, emiss*á*-rios a seu Senhor com a proposta da Capitulação *c*onstante da C*ó*pia inclu*s*a, á qual lhes mostrou que anu*í*a: vier*am* uns e ficar*am* outros. O Sup*licante* como mais astuto p*ô*de extorquir dele Carta de Liberdade, que por ent*ão* lhe foi Concedida, sem *â*nimo de
[F. 4]
que tivesse alguma validade[11]: ao mesmo tem-

[10] Vale ressaltar a ênfase com que o autor se refere às atitudes dos escravos levantados – absolutos e destemidos – sugerindo em uma proporção inversa a atitude temerosa do senhor. Ou seja, quanto mais os escravos demonstravam resistência, mais aumentava o medo dos senhores escravistas, medo de se tornarem vítimas do alastramento do "perigoso" exemplo da resistência demonstrada.

[11] Os escravos propuseram capitulação, ou seja, a rendição. Enviaram alguns emissários, provavelmente os quinze escravos presos, com uma carta, ou **Tratado de Paz**, contendo os termos da rendição. Ainda nessa negociação, o escravo Gregório reivindicou

po recorreu ao Juiz do distrito[12], o qual entrando
no Eng*enho* com oitenta e cinco homens armados,
fez com q*ue* procurassem a Ca*s*a de seu S*enhor*; por*é*m
este que já não devia confiar-se dos principa*i*s
Cabeças daquele levante se valeu do estrata-
gema de mandar o Sup*licante* Gregório e mais quinze,
com uma carta afetada ao Cap*itão* Mor das Or-
denanças João da Silva Santos q*ue* se achava na
vila de Belmonte, dizendo-lhes, que dele
receberi*am* um pouco de gado, e farinha p*ara* o En-
genho: chegando á dita Vila for*am* ali pr*e*-
*s*os com algemas, ape*s*ar da grande resistência
q*ue* fizer*am*, qua*s*e ao ponto de haver m*uito* Sangue.
Vier*am* finalm*ente* conduzidos p*ara* a Cade*i*a desta
Relação como deixo dito, a *s*aber o Sup*licante*
[F.5]
como prim*eiro* móvel p*ara* ficar retido at*é* verem
as suas Culpas, e os outros com recomendação
ao Negociante referido p*ara* os vender p*ara* o Ma-
ranhão, como for*am*[13].

---

uma carta de alforria para si. O senhor do engenho, Manoel Ferreira, fingiu que anuiu, ou seja, concordou com os termos da proposta. A carta com os termos da rendição consta como anexo ao documento original.

[12] Quem recorreu ao juiz do distrito foram os escravos. Essa era uma prática utilizada pelos escravos frente à necessidade de resolver algum conflito com os senhores. Os intermediários na negociação geralmente eram autoridades, civis ou eclesiásticas. O documento, no entanto, não deixa claro como foi essa negociação. É possível inferir que o Juiz e os oitenta e cinco homens armados acompanharam os escravos até o engenho, participaram da negociação da rendição e foram embora. O Manoel, não satisfeito com a negociação, mandou-os até a vila de Belmonte buscar suprimentos para o engenho com o Capitão de Ordenanças. Lá, os escravos foram presos com algemas.

[13] É interessante observar, nesse trecho, a estrutura da relação de

P*or* duas vezes se têm expedido deste ju*í*zo
ordem p*ara* ser remetida a devassa ou qua*i*sq*uer*
outras culpas do Sup*licante*, e até agora não tem
chegado.

Preciso dizer a V. Exª. que o Senhor do
dito Engenho, tem repetidas vezes recomendado
com as maiores inst*â*ncias p*ara* que o Sup*licante* não
sa*i*a da pri*s*ão senão p*ara* Sentença que o ex-
t*er*mine p*ara* longe, por que se o soltarem
volta infalivelm*ente* ao Eng*enho* a suscitar novas
desordens, que *talvez* sej*am* irremedi*á*veis.

O que fica exposto *é* quanto
[F. 6]
me parece pode dar a V. Exª suficiente i-
d*é*ia *a respeito* do Sup*licante* e dos motivos da sua pri-
*s*ão: De*us* G*uarde* a V. Exª. B*ahia* 22 de J*aneiro* de
1806.

O De*sembargador* Ouv*idor* G*eral* do Crime
Cláudio Joze Prª da Costa.

[F. 7]
Tratado proposto a Manoel da Silva Ferreira pellos
seus escravos durante o tempo que se conservaram le-
vantados[14]

posse dos senhores escravistas, no caso Manoel, que preferiu vender os escravos rebelados ao invés de mandar prendê-los. Essa atitude objetivava a redução do prejuízo financeiro, já que presos não trabalhariam no engenho, além de servir como punição exemplar, uma vez que os escravos foram entregues a um negociante para serem vendidos no Maranhão, distante dos amigos e familiares.

[14] Essa parte do documento não será comentada aqui. Algumas considerações são discutidas no capítulo **O engenho de Santana**: uma reconstrução histórica, de Teresinha Marcis.

Meu senhor, n*ó*s queremos paz e não queremos guerra;
Se meu senhor também quiser a nossa p*az há de* ser nesta com-
formidade, se quiser estar pelo que nós quisermos a saber:

Em cada uma semana nos *há de* dar os dias de se*x*ta p*ara*,
e de s*á*bado p*ara* trabalharmos p*ara* nós, não tirando um destes
dias por causa de dia S*anto*.

Para podermos viver nos *há de* dar Rede tarrafa,
e canoas.

Não nos *há de* obrigar a fazer camboas, nem a mariscar, e quando quiser fazer camboas e mariscar mande os seus pretos Minas.

Para o seu sustento tenha Lan*ch*a de pescaria, e canoas do alto, e quando quiser comer mariscos mande os seus pretos Minas.

Faça uma barca grande p*ara* quando for p*ara* a Bahia nós metermos as nossas cargas p*ara* não pagarmos fretes.
Folha 8

Na planta de mandioca, os homens queremos
que só tenh*am* tarefa de duas mãos e meia, e as mulheres de duas mãos.

A tarefa de farinha *há de* ser de cinco alqueires
rasos, pondo arrancadores bastantes p*ara* estes servirem
de pendurarem os tapet*is*.

A tarefa de cana *há de* ser de cinco mãos, e não

de seis, e a dez canas em cada feixe.

No barco *há de* pôr quatro varas, e hum p*ara* o le-
me, e hum no leme puxa m*uito* por nós.

A madeira que se serrar com serra de mão,
em baixo hão de serrar três, e hum em cima.

A medida de lenha *há de* ser como aqui se pra-
ticava, p*ara* cada medida hum cortador, e uma mulher
p*ara* carregadeira.

Os *atuais* feitores não os queremos, faça elei-
ção de outros com a nossa aprovação.

Nas moendas *há de* pôr quatro moedeiras, e
duas guindas, e uma carcanha.

Em cada uma caldeira *há de* haver um botador de
fogo, e em cada terno de taxas o mesmo, e no dia s*á*-
bado *há de* haver irremediavelm*ente* peija no Engenho.

Os marinheiros que and*am* na Lan*ch*a, al*é*m de
cami*s*a de baeta que se lhes dá, hão de ter Gibão de
baeta, e todo o vestuário necess*á*rio.

O canavial de Jabirú o iremos aproveitar
por esta vez, e depois *há de* ficar p*ara* pasto, por que
não podemos andar tirando canas p*or* entre mangues.

Poderemos plantar nosso arr*oz* onde quiser-
mos, e em qualq*uer* Brejo, sem que p*ara* isso peçamos
li-
cença, e poderemos cada hum tirar jacarandás, ou
outro qualq*uer* pau, sem darmos parte p*ara* isso.

A estar por todos os artigos acima, e conceder-
nos estar sempre de posse da ferramenta, estamos
pron-

tos p*ara* o servir-mos como dantes, por que não que-
remos
seguir os ma*u*s costumes dos mais Engenhos.

Poderemos brincar, folgar, e cantar em to-
[F. 9]
dos os tempos que quisermos, sem que nos *i*mpeça,
e nem seja precis*o* licença.

Referências

SCHWARTZ, Stuart B. **Escravos, roceiros e rebeldes**. Bauru: EDUSC, 2001.

SCHWARTZ, Stuart. B.; PÉCORA, Alcir. **As excelências do Governador**: o panegírico fúnebre a D. Afonso Furtado, de Juan Lopes Sierra (Bahia, 1676). São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

A CARTA
DOS ESCRAVOS
DO ENGENHO
DE SANTANA

Ill.mo e Ex.mo Senhor

1806
22 Jan.

O Supp.e Gregorio Luis homem Cabra acha-se
prezo na Cadea desta Rellação p.a onde veio reme
tido por seu Senhor o Cap.am Manoel da Silva Fer.a
morador no seu Engenho denominado de S.ta Anna
no termo da Villa de Ilheos; vindo na mesma
Condução segundo minha lembr.a mais quinze,
ou dezaseis Escravos, estes incumbidos ao Nego
ciante desta Praça José da Silva Maia seu Corres
pondente p.a os vender p.a o Maranhão, e aquelle
Com recommendação p.a ser Conservado na Cadea
emquanto no Juizo daquelle destricto se forma
lizavão as suas Culpas p.a ser exemplarm.te Cas
tigado, pois que dando-se-me huma preliminar
informação da Conducta do Supp.e por ella se
me fez saber. Que sendo o Sobred.o M.el
da Silva Ferreira, Senhor e possuidor do mencio-

do mencionado Engenho, Com trezentos escravos,
incluindo alguns de nação Mina, se achavão no
maior numero levantados, sem quererem já mais
reconhecer subordinação a seu Senhor, e que o primei
ro Chefe desta desordem era o Supp.te, o qual prin
cipiando a suscitar entre elles o espirito de par
tido Contra elle seu Senhor, e Contra o Mestre de
açucar, pode Conseguir Com bem poucos da sua
facção que o matarem, sem até agora se saber
onde o havião enterrado, e senhoreando-se o Supp.te
da ferramenta se refugiarão p.ª o matto, recusan-
do não só a obediencia a seu Sen.r e a prestação de
seus serviços, mas até pondo este no justo receio
de lhe tirarem a vida Cruelm.te; ficando por es
te motivo o Engenho quasi dous annos de fogo
morto, Com tam notavel prejuizo que daquel
la Epoca em diante se foi Conhecendo a sua de-

decadencia, e que alem destes estragos accrescia
o perigo de q o resto da escravatura seguisse o pes-
simo exemplo dos levantados. Assim pre-
sistirão a maior p.te dos escravos divididos em
bandos, errantes, e vagabundos pello territorio do
Eng.o tam absolutos e destemidos, q.to se aumen-
tava a consternação aos Feitores de seu Snr na con-
sideração de poder ser em qualq.r dia a victima
de algum desastre. Estando as couzas
nestes termos, enviarão os levantados emissa-
rios a seu Senhor com a proposta da capitu-
lação constante da Copia inclusa, a qual
lhes mostrou que annuia: vierão huns, e fi-
carão outros. O Supp.te como mais astuto
poude extorquir delle Carta de liberdade, que
por entam lhe foi concedida, sem animo de

de que tivesse alguma validade: e o mesmo tem-
po recorreu ao Juiz do distrito, o qual entrando
no Engº com oitenta e cinco homens armados,
fez com q. procurassem a Caza de seu Senr.; porem
este que já não devia confiar-se dos principaes
Cabeças daquelle levante se valeu do estrata-
gema, de mandar o Supp.te Gregorio e mais quinze,
com huma Carta affectada, ao Capp.m Mor das Or-
denanças José da Silva Santos q. se achava na
Villa de Belmonte, dizendo-lhes, que delle
receberião hum pouco de gado, e farinha p.ª o En-
genho: Chegando á dita Villa forão alli pre-
zos com algemas, apezar da grande resistencia
q. fizerão, quaze ao ponto de haver m.to Sangue.
Vierão finalm.te conduzidos p.ª a Cadea desta
Rellação como deixo dito, a saber: o Supp.te

Como primeiro movel p.a ficar retido ali vere-
as suas Culpas, e os outros Com recomendação
ao Negociante refferido p.a os vender p.a o Ma-
ranhão, como forão.

Sr. duas vezes se tem expedido deste Juizo
ordem p.a ser remetida a devassa em que se
acharão Culpas dos Sup.es e até agora não tem
chegado.

Receiro tão bem a V. Ex.a que o Senhor do
dito Engenho, tem repetidas vezes recomendado
Com as maiores instancias p.a que os Sup.tes não
sahião da prizão senão p.r Sentença que os
tiverem p.a longe, por que se voltarem
volta infallivelm.te ao Eng.o a suscitar novas
desordens, que tal vez sejão irremediaveis.

O que fica exposto he quanto me

Fac-simile da carta

me parece pode dar a V. Ex.a sufficiente i-
dea a resp.to do sup.te e dos motivos da sua pri-
zão. Deos G.de a V. Ex.a B. 22 de
Jan.ro de 1806.

O Dez.or Ouv.or G.al do Crime.

Claudio Jose Per.a da Costa

Tratado proposto a Manoel da Silva Ferreira pellos seus
escravos durante o tempo em que se conservarão levantados.

Meu Senhor, nós queremos paz, e não queremos guerra;
se meu Senhor tambem quizer a nossa paz hade ser nesta con-
formidade, se quizer estar pello que nós quizermos a saber:.

Em cada huma semana nos hade dar os dias de Sesta fr.ª,
e de Sabado p.ª trabalharmos p.ª nós, não tirando hum destes
dias por Causa de dia S.to

Para podermos viver nos hade dar Rede tarrafa,
e Canoas.

Não nos hade obrigar a fazer Camboas, nem a maris-
car, e quando quizer fazer Camboas e mariscar mande
os seus pretos Minas.

Para o seu Sustento tenha Lancha de pescaria, e Canoas
do alto, e quando quizer Comer mariscos mande os seus
pretos Minas.

Faça huma barca grande p.ª quando for p.ª a Bahia
nós metermos as nossas Cargas p.ª não pagarmos fretes.

Na planta de mandioca, os homens queremos que só tenhaõ tarefa de duas maõs emeia, eas mulheres de duas maõs.

A tarefa de farinha hade ser de cinco alqueires razos, pondo arrancadores bastantes p.ª estes servirem de pendurarem os tapetis.

A tarefa de Cana hade ser de cinco maõs, enaõ de seis, e a des Canas em Cada feixe.

No barco hade pôr quatro varas, e hum p.ª o leme, e hum no leme puxa m.to por nós.

A madeira que se Serrar Com serra de maõ, em baixo haõ de serrar tres, e hum em Cima.

A medida de lenha hade ser Como aqui se praticava, p.ª Cada medida hum Cortador, e huma mulher p.ª Carregadeira.

Os actuaes Feitores naõ os queremos, faça eleiçaõ de outros Com a nossa aprovaçaõ.

Nas moendas hade pôr quatro moedeiras, e duas guindas, e huma Carcanha.

Em

Em cada huma Caldeira hade haver hum botador de fogo, e em cada terno de taixas o mesmo, e no dia sabado hade haver remediavelm.te peija no Engenho.

Os marinheiros que andão na Lanxa, á lem de Camiza de baeta que se lhes dá, hão de ter Gibão de baeta, e todo o vestuario necessario.

O Canavial de Jabirú o hiremos aproveitar por esta vez, e depois hade ficar p.a pasto, porque não podemos andar tirando Canas p.r entre mangues.

Poderemos plantar nosso arrós onde quizer-mos, e em qualq.r Brejo, sem que p.a isso peçamos licença, e poderemos cada hum tirar jacarandás, ou outro qualq.r pau, sem darmos parte p.a isso.

Aceitar por todos os artigos a Cima, e conceder-nos estar sempre de posse da ferramenta, estamos prontos p.a o servir-mos como dantes, porque não queremos seguir os maos Costumes dos mais Engenhos.

Poderemos brincar, folgar, e Cantar em to-

em todos os tempos que quizermos, sem que nos empeça, enem seja preciso Licença.

O ENGENHO DE SANTANA: UMA RECONSTRUÇÃO HISTÓRICA

Teresinha Marcis

O engenho de Santana: formação e cadeia sucessória

Uma carta de Jorge de Figueredo Correa, Capitão Donatário da Capitania de São Jorge dos Ilhéus, datada de junho de 1547, oficializava duas doações de sesmarias e dois contratos de aforamento das águas aos fidalgos portugueses Mem de Sá e Francisco Betamcort[1]. O documento garantia a posse aos ditos e a seus herdeiros e sucessores, desde que fossem construídos dois engenhos e se pagasse o devido foro anual. Podiam construir, ainda,

[1] Traslado da doação da água do engenho de Santa Ana do Senhor Mem de Sá. Apêndice documental. Doc. 6. Ver: COELHO FILHO, 2000.

castelos, povoações, hortas, vinhas, pomares e quaisquer outras benfeitorias que lhes bem parecessem. Betamcort escolheu sua sesmaria e águas a duas léguas acima no Rio de Contas. Mem de Sá mandou demarcar a sua sesmaria (tamanho equivalente a uma légua de terra de comprido e outra de largura) na beira do Rio Santana, local onde mandou construir um engenho.

Quando Mem de Sá morreu, em 1572, deixou um extenso patrimônio no Brasil e em Portugal. No Brasil, tinha dois engenhos reais de grande porte: o Sergipe, localizado no Recôncavo, e o Santana, em Ilhéus. Sobre o último, constavam no inventário: uma casa de engenho com todos os seus apetrechos, quatro barcos, quatro carros, artilharia, armas leves e munições, um baluarte, 41 tarefas de canaviais e uma igreja. A mão de obra escrava era composta por 132 escravos – sendo sete negros de Guiné (seis homens e uma mulher), e 125 índios, chamados "negros da terra". Todos os escravos foram arrolados entre os demais bens deixados para os herdeiros. Tudo somado foi avaliado em 3.130 cruzados[2]. O valor era bastante alto.

Mem de Sá teve apenas dois filhos: Francisco de Sá, que morreu oito meses depois da morte do pai, e Felipa de Sá que vivia em um convento, em Lisboa. No testamento, deixava os bens aos filhos com a condição de que, se eles morressem sem herdeiros, os engenhos deveriam ser vendidos e o dinheiro dividido por três partes: uma, destinada à Irmandade da Misericórdia de Salvador e as

[2] COELHO FILHO, 2000.

duas outras doadas ao colégio jesuítico e aos pobres e órfãos de Salvador. O seu patrimônio existente em Portugal deveria ser doado à Misericórdia de Lisboa.

Após a morte do irmão, Felipa deixou o convento e casou-se com Fernando de Noronha, futuro conde de Linhares, e tomaram posse dos bens herdados. Absenteístas, durante os 46 anos que foram proprietários, conduziram os negócios através dos administradores. O engenho de Santana passou a ser conhecido como “engenho da Condessa”, e o Sergipe, “do Conde”. Morreram, ele, em 1617, e ela, um ano depois. O casal não teve filhos. A condessa, porém, contrariando os termos do testamento do seu pai, doou todos os bens do Brasil e de Portugal para o Colégio Jesuíta de Santo Antão de Lisboa.

Tal fato gerou uma disputa pelo espólio, entre os dois colégios dos jesuítas, o de Salvador e o de Lisboa, e a irmandade da Misericórdia também beneficiada pelo desejo de Mem de Sá. Essa disputa se estendeu de 1622 a 1655 e gerou uma volumosa coleção de correspondências, memorandos, registros contábeis e decisões legais que tornaram o engenho Sergipe e os congêneres (Santana e Pitanga) os mais bem documentados do Brasil colonial. Para encerrar a pendenga jurídica, foi firmado um acordo entre os dois colégios: o de nomear dois administradores, sendo um mais experiente na fabricação de açúcar e outro para assistente. Os direitos da casa da Misericórdia foram acordados com pagamento de parte dos lucros anuais. Quanto aos pobres e órfãos, não se sabe. E assim foi durante um século, até a expulsão dos jesuítas do Brasil pelo Marquês de Pombal, em setembro de 1759.

Com a expulsão dos jesuítas, todos os bens foram inventariados e confiscados pela Coroa Portuguesa e, posteriormente, leiloados[3]. O engenho foi então arrematado por Manuel da Silva Ferreira que, em 1810, o repassou ao Brigadeiro Felisberto Caldeira Brant, o Marquês de Barbacena. Em 1834, o Marquês negociou as terras do engenho com Sá Bittencourt e Câmara que manteve a posse até sua morte, em 1896. Então, a antiga sesmaria, onde se localizava o engenho, foi dividida entre os seus herdeiros[4].

O engenho: patrimônio e mão de obra

Um engenho era um complexo; representava um povoado. Em 1759, foi assim descrito no inventário dos bens dos padres jesuítas, confiscados pela Coroa Portuguesa.

> Casa de residência [...] com paredes de pedra e tijolo, quatro dormitórios e varanda [...].
> Uma Capela pequena de pedra e Cal com seu alpendre e torre de cima. Com as paredes indo em bom uso, com as madeiras de telhado e Coro também em bom uso [...], o retábulo do altar que está muito velho, e antigo.
> Uma casa de engenho com forno do lado de fora;
> Uma casa de caldeiras e casa de purgar pegada e uma outra de pedra e cal;
> Uma casa de peso e ferreiro tudo de pedra e cal ainda com bom uso;
> Uma casa de Olaria formada [...] cheios de madeira, co-

[3] Sobre a expulsão dos jesuítas da Bahia, ver: SANTOS, 2002.
[4] SCHWARTZ, 1988.

> berta de telha com dez braças e três palmos de comprido e com duas braças e oito palmos de largo.
> Um forno de coser louça, telha e tijolo [...][5].

FIGURA 1 - Engenho de cana-de-açúcar (Franz Post)

Fonte:<http://sentahistoria.blogspot.com/2010/06/0s-engenhos-de-cana-de acucar.html>.

A referência a um engenho de "água movente" significava que era movido a energia hidráulica. Eram grandes, também chamados engenhos reais e possuíam, geralmente, centenas de escravos. Nem todos os engenhos eram engenhos reais. Em Ilhéus, na década de 1550 até

---

5 ARQUIVO... Caixa 14, maço 4927, doc. 4947-4948.

1560, existiram apenas três. Outros tantos eram menores, também chamados de engenhocas. Esses eram importantes, pois fabricavam em menor quantidade melaço, rapadura e aguardente para consumo doméstico e comercialização na vila. Duzentos anos depois, apenas o Santana ainda produzia açúcar em larga escala na vila de Ilhéus, movido por energia hidráulica e pela mão de obra escrava.

Outros instrumentos e benfeitorias do engenho se conhecem a partir do relatório do administrador, padre Pedro Teixeira, informando aos superiores sobre as melhorias que fizera até 1731: reparos nas construções, compra de novas terras, ferramentas e utensílios para os trabalhos diversos. Ele assinala:

> Fiz 5 cochos novos para receber mel;
> Fiz duas canoas pequenas para serventia do engenho;
> Fiz um carro novo e rodas novas a dois velhos;
> *Fiz um tronco para prisão dos escravos* [grifos meus]
> Fiz a fundos novos a duas tachas, duas espumadeiras novas, uma batedeira e uma pomba tudo para a casa de caldeiras;
> Fiz um cais, ou ponte de madeira para a conveniência da descarga da barca, assim da lenha como da cana[6].

Informou ainda sobre uma casa de farinha e uma olaria, também movidas por roda d'água, e sobre muitas terras. Curiosamente, em nenhum dos dois documentos citados fez referência à existência das senzalas ou residências dos escravos. Em relação às terras, o controle de

[6] ARQUIVO... 1731,1732, 1751. CSJ, maço 70, n. 405, 469.

vastas extensões era a garantia do fornecimento de cana, a matéria-prima para a fabricação do açúcar. Durante o período em que administraram o engenho (1618 a 1759), os jesuítas adquiriram várias porções de terras, além da sesmaria original:

> Terras dadas como sesmaria: ao longo do rio Santana 4 léguas de norte a sul, e além dessa, uma que segue ao sul do rio, uma na vila do Coqueiros, inclusive aquela parte que segue até o sítio do Saoype, no fim do mesmo rio. Uma parte de terras que chamam Coroa Grande confinando com o rio. No rio Fundão duas partes de terras: uma que chamam Esperança e uma que principia na Pimenta ou Jacareype. Pela parte oeste, outra parte de terras no rio Itaype confinando com o que chamam Jetimana e mais outras quatro partes de terras naquelas redondezas. Em todas essas terras eram plantados os canaviais. Na parte de terras chamado Esperança existia um engenho também[7].

Em 1752, em outro relatório, o padre Pedro Teixeira, que em 1731 havia feito um "tronco" para punir os escravos, informou sobre outros canaviais, provavelmente de fornecedores ou arrendatários: "o canavial de João Soares, [que havia sido] replantado; de Serra Leoa, parte replantado e parte em repouso; no Sauype, vários canaviais: na Serraria, em *Jacareype* e no Berílio." Informou, ainda, que o engenho tinha, durante sua administração,

> Plantações de mandioca – 27.200 covas; Gado vacum: no pasto da Esperança tem 13 bois de carro, 03 vacas,

[7] ARQUIVO... Mapa da folha 13.

> um garrote; no pasto do engenho 02 vacas, um touro, uma bezerra, um cavalo já velho, duas éguas e uma poltra; tem mais gados bravos espalhados pelos sítios próximos. No engenho, tem animais pequenos: galinhas, patos, cabritos e cabras. Para transporte: uma sumaca que carece de conserto, uma lancha de pescaria em bom uso, mas de ruim madeira, com velas novas. Tem barca nova para conduzir a lenha e a cana no tempo da safra, mais uma canoa [...] Instrumentos de trabalho: 33 facões e 40 machados, 38 foices de cana, 99 enxadas[8].

O padre administrador também escreveu em seu relatório sobre a mão de obra do engenho, formada por 182 escravos, quando o entregou ao seu sucessor, em 1753. Reclamou que muitos viviam doentes e eram inaptos para o serviço nos canaviais. Expôs que, desde a sua posse em 1731 até 1752, nasceram 24 crianças escravas; no mesmo período, morreram um total de 23 escravos, sendo sete menores, dez avaliados como "de todo serviço" e seis idosos.

Segundo as informações extraídas do relatório, é possível conhecer alguns detalhes sobre a mão de obra e o funcionamento da estrutura escravista no engenho. Ele relaciona:

> Pretos comprei [...]
> Joana de Rosi no Bco por – 80$000
> Jacintha Ramos em praça no Rio das Contas por – 100$000
> Felipe Ribeyro [...] de Coelho por – 100$000

[8] ARQUIVO... 1731, 1732, 1751, CSJ, maço 70, n. 405, 469.

> José Monteyro ao Cel. Moteyro por 105$000
> Dos que recebi no Eng. Vendi um chamado Apollinário de Figueredo à procuração de Domingos Alfonso Cortes. [...] por 160$000[9].

O comércio de escravos é uma das revelações do padre Pedro Teixeira quando relaciona as "compras e vendas" que efetuou durante a sua administração. Vem expresso em forma de uma lista com o nome, local da compra e o preço de cada "peça", como eram tratados os escravos. Não é preciso reforçar a afirmação de que os trabalhadores trazidos da África ou nascidos de pais escravizados no Brasil foram transformados em "mercadoria humana". Esse comércio de seres humanos foi prática comum nos quatrocentos anos de escravidão no Brasil e foi organizado dentro de uma estrutura em que vários intermediários participavam dos lucros, desde a captura na África, até a venda nos portos do Brasil.

Como era realizado esse "infame comércio"? O documento informa sobre os escravos comprados em "praça do Rio de Contas". A mulher *Jacintha Ramos* estava exposta à venda, provavelmente, em uma feira regional. Os compradores interessados olhavam, analisavam as condições físicas e davam um preço para iniciar a negociação.

Houve um escravo do Santana que foi comprado diretamente do antigo dono. Esse escravo certamente tinha amigos e até mesmo mulher e filhos, mas seu antigo senhor o vendeu em separado. Ele teve a sorte de ficar

---

[9] ARQUIVO... 1731, 1732, 1751, CSJ, maço 70, n. 405, 469.

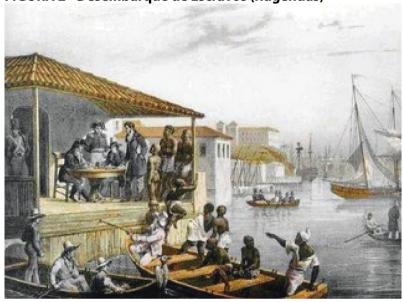



FIGURA 2 - Desembarque de Escravos (Rugendas)

Fonte: <http://ptofze.blogger.com.br/2007_05_13_archive.htlm>.

na região de Ilhéus, o que nem sempre acontecia. A historiadora Mahony[10] resgatou o caso de um escravo e sua esposa, que nasceram e viveram na escravidão em Sergipe, casando-se e tendo filhos. Em 1870, devido à morte do proprietário, a família escrava foi dividida entre os herdeiros, sendo o casal transferido para um herdeiro fazendeiro de cacau de Ilhéus. Os filhos ficaram com os herdeiros de Sergipe. Em Ilhéus, o casal teve outra filha. Trabalhando como escravos, obtiveram permissão do proprietário para fazer uma roça de cacau no tempo

[10] MAHONY, 2008.

livre. Assim, conseguiram arrecadar pecúlios para comprar a liberdade dessa filha e garantir que não fossem mais separados e vendidos. Com a liberdade conquistada através da Lei Áurea, eles passaram quase vinte anos e gastaram todas as economias, visando reunir a família. Conseguiram. A autora alerta para o fato de que as pesquisas, cada vez mais, vêm descobrindo inúmeros casos semelhantes. Chama atenção para a crueldade psicológica dessa modalidade punitiva que pairava sobre os escravos, bastante utilizada pelos senhores escravistas, como forma de manter o escravo dependente e submisso.

Retomando o relatório do padre administrador, ele também revelou que a transação de compra e venda de escravos podia ser feita por procuração. Isso ocorria em todo o Brasil. O fazendeiro passava uma procuração a um intermediário que tivesse se especializado nesse tipo de transação. Esses intermediários andavam por diversos lugares, vendendo ou comprando escravos e recebendo uma comissão. No período entre a compra e a venda, era o responsável pelo alojamento e pela alimentação, podendo inclusive alugar temporariamente os escravos para serviços diversos[11].

Vale assinalar a questão do valor monetário dos escravos que eram avaliados como mercadoria viva, ou seja, tinham um preço que variava segundo as condições físicas para o trabalho, e se desvalorizava com a idade avançada, doenças e histórico de rebeldia. O preço de

---

[11] Sobre a questão do tráfico e comércio de escravos, ver: ALENCASTRO, 2000; FLORENTINO, 1995; RODRIGUES, 2005.

compra passava a constar nos registros contábeis, como apresentou o administrador Pedro Teixeira. Era um investimento e, por isso, a doença ou a fuga do escravo representava um mau negócio, um prejuízo. Segundo pesquisa de Fernanda A. da Silva, a média dos preços de escravos adultos na vila de Ilhéus, entre os anos de 1710 a 1758, variou de 61$000 (sessenta e um mil réis) a 190$000 (cento e noventa mil réis). Escravos ainda crianças eram vendidos e comprados por valor médio entre 17$000 (dezessete mil réis) a 50$000 (cinquenta mil réis). A título de comparação, foram vendidas "umas casas de pedra térreas com quintal de 38 palmos pelo valor de 62$000 (sessenta e dois mil réis), outro terreno de 40 palmos de chão na rua da matriz por 10$000 (dez mil réis)". Sobre os valores das alforrias, no mesmo período, variavam de 50 mil a 96 mil e seiscentos réis[12].

O trabalho no engenho de Santana: as reivindicações dos escravos registradas no *Tratado de Paz*, 1806

Stuart Schwartz[13] chama atenção para um fator que deve ser reconhecido como essencial ao se estudar a escravidão: "[...] os escravos eram a força de trabalho, e os trabalhos forçados prestados a outros orientavam praticamente todos os aspectos de sua situação." Ou seja,

[12] SILVA, 2007.
[13] SCHWARTZ, 2001. Ver especialmente o Capítulo 2, p. 83-115.

todas as dimensões da vida individual ou comunitária e das relações com os outros e entre os próprios escravos estavam marcadas por essa condição. No Brasil colonial, a produção de açúcar foi a atividade econômica que determinou, em grande parte, o estilo de vida, pois definia, segundo o autor, os níveis de expectativa dos senhores e as prioridades dos escravos[14].

A escravidão foi o regime de trabalho que vigorou em todas as atividades produtivas, especialmente aquelas que exigiam força física. Nas terras do sul da Bahia, desde o tempo da capitania de Ilhéus e, posteriormente, conhecida como região cacaueira, os escravos, além de trabalharem na produção de açúcar, também o fizeram na extração de madeira, na plantação e produção de alimentos e de cacau, entre outras atividades domésticas e comerciais. No Santana, o padre administrador, em 1731, relacionou pedreiros, caldeireiros, carpinteiros e calafateiros reclamando que estavam "velhos" ou "não prestavam mais para nada"[15]. O trabalho nos engenhos, portanto, não foi exclusivo, embora tenha consumido um enorme contingente de mão de obra durante mais de quatro séculos. É preciso considerar, no entanto, que os escravos não formavam comunidades iguais, conforme alerta Schwartz. A escravidão os nivelava na condição social, mas não eliminava as diferenças de origem, expectativas, cultura, religião, entre outras[16].

---

[14] SCHWARTZ, 2001.
[15] ARQUIVO... 1731, 1732, 1751, CSJ, maço 70, n. 405, 469.
[16] ARQUIVO... 1731, 1732, 1751, CSJ, maço 70, n. 405, 469.

Um engenho de açúcar era um complexo que abrangia toda a chamada cadeia produtiva, envolvendo, segundo Schwartz, trabalho no campo e na fábrica. Cada etapa tinha um ciclo próprio que ditava o ritmo, os instrumentos, as técnicas, os recursos e o trabalho necessário. O conhecimento dessa estrutura no período colonial foi registrado por alguns autores contemporâneos, a exemplo de Antonil[17] que viveu na Bahia e escreveu *Cultura e Opulência do Brasil Colonial*, em 1711. Em sua obra, descreveu com detalhes como funcionava toda a estrutura da produção e permitiu estabelecer uma ideia de como se realizavam essas atividades no engenho de Santana, complementando os relatórios dos administradores jesuítas e as reivindicações dos escravos do Santana registradas no *Tratado de Paz*[18]. Esse documento foi redigido pelos escravos e apresentado ao proprietário do Santana como instrumento de negociação para retor-

---

[17] André João Antonil, pseudônimo de João Antônio Andreoni, Itália, 1650. Veio para o Brasil em 1667, tornou-se sacerdote jesuíta. Faleceu em Salvador, Bahia, em 1716. Sua principal obra foi reeditada e publicada como: ANTONIL, 1982.

[18] *Tratado proposto a Manoel da Silva Ferreira pellos seus escravos durante o tempo que se conservaram levantados*. O *Tratado de Paz* e outro documento referente à rebelião constam transcritos como apêndices nas páginas 110 a 115 do trabalho de Stuart Schwartz. O manuscrito encontra-se no Arquivo Público da Bahia, Seção Colonial e Provincial, período 1803 a 1808. Correspondências recebidas de autoridades diversas (antigo **Cartas ao Governo**). Flash 01. Maço 201-275. Doc. 08. Microfilme. Esse documento e sua transcrição integram este livro e fundamentam as referências deste capítulo. No entanto, convém destacar aqui duas importantes obras: SCHWARTZ, 2001; REIS; SILVA, 1989.

narem ao trabalho. Eles haviam feito uma rebelião que resultou na paralisação da produção de açúcar por um longo período em que se mantiveram em quilombos nas terras interiores de Ilhéus[19].

No *Tratado de Paz*, os escravos expuseram vinte e uma reivindicações para negociar o fim da rebelião e que serão analisadas na sequência. Se agrupadas por setor da produção, ficam assim distribuídas: cinco reivindicações ou "cláusulas" são diretamente pautadas na produção do açúcar, incluindo a interrupção do trabalho no engenho, nos fins de semana; sete são relacionadas às inúmeras outras atividades que os escravos eram obrigados a cumprir, como mariscar, pescar, serrar e plantar mandioca. Por último, nove cláusulas que são diretamente relacionadas à melhoria das condições de vida dos escravos no engenho e representam a luta por maiores espaços de autonomia e de liberdade.

Reivindicações relativas ao trabalho na produção de açúcar

A produção da cana de açúcar ocupava o maior número de trabalhadores e do tempo de produção. O ciclo anual do trabalho no canavial era incessante ao longo de o todo ano. A plantação levava, geralmente, dois meses

[19] Sobre essa rebelião e outras revoltas no Santana como formas de resistência à escravidão ver capítulos deste livro, especialmente os de SANTOS e VINHÁTICO.

FIGURA 3 - Feixos de cana

Fonte: Benedito Calixto, moagem de cana no Engenho, São Paulo, Museu Paulista.

e a safra de cana, ou colheita, durava nove meses. Para manter o engenho funcionando, deveriam ser plantados diversos canaviais em diferentes épocas, pois a cana pronta para o corte leva em média 12 a 14 meses para crescer. Assim, enquanto um canavial estava sendo plantado, outro já estava pronto para colheita.

O trabalho no canavial era o mais árduo. A colheita ou safra da cana durava de oito a nove meses. Os canaviais do engenho Santana eram diversos e plantados em terras nem sempre apropriadas, tornando a tarefa diária do corte de cana mais penosa e demorada. Não se deve desprezar a periculosidade das picadas de cobras e insetos diversos, as condições climáticas, a precariedade do vestuário e da proteção corporal, além da escassez de alimentos e de água, entre outras adversidades. Uma das

reivindicações dos escravos do Santana, nesse sentido, era de não serem mais obrigados a plantar e colher no canavial do "Jabiru" devido ao fato de o acesso a ele ser através dos manguezais[20].

As duras condições de trabalho no corte da cana são reveladas em outras formas de resistência por parte dos escravos, que aparecem como tormentos ao administrador jesuíta Pedro Teixeira. Ele se queixava que,

> Dos 182 escravos que tem o Eng. são de serviço 120 entrando nesse número os moleques e alguns velhos, que pouco ou nada trabalham: mas [...] nunca passão de 60 ou 70 os que andão nas enxadas, [os escravos do eito] porque alguns são oficiaes e se ocupam nos seus ofícios, outros por usar [...] pouco trabalho, os mais deles por doentes faltam no serviço; por que não há semana que não venhão com queixas 06 e 07 ou mais e custa muito o lança-los por de casa paro o serviço. A paciência de Deus é pouca pelos sofrimentos nas suas doenças; que ordinariamente com pouco mais de nada atormentam, e consomem aqueles que os governam[21].

Outro padre administrador também já havia reclamado que era preciso andar continuamente "com o diabo na boca e o pau nas costas dos pobres" [22] para forçar os escravos a trabalhar no corte da cana. Ou seja, as doenças, certamente verídicas ou "invenções" para atormentar os superiores, são reveladoras das duras condições de

[20] *Tratado de Paz.*
[21] ARQUIVO... 1731, 1732, 1751, CSJ, maço 70, n. 405, 469.
[22] SCHWARTZ, 1988, p. 130.

trabalho e vida a que os escravos estavam obrigatoriamente submetidos.

A descrição de Antonil ajuda a visualizar como era o trabalho no corte da cana. Em muitas propriedades, o sistema adotado era por tarefa[23], feito aos pares formados por um homem e uma mulher:

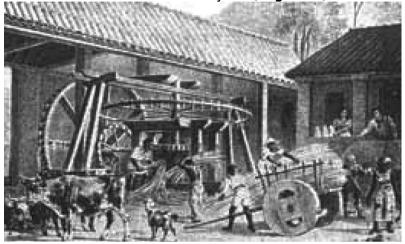
> Assim, os escravos como as escravas se ocupam no corte da cana; porém, comumente os escravos cortam e as escravas amarram os feixes. Consta o feixe de doze canas, e tem por obrigação cada escravo cortar num dia sete mãos de dez feixes por cada dedo, que são trezentos e cinquenta feixes e a escrava há de amarrar outros tantos com os olhos da mesma cana; e, se lhes sobejar tempo, será para o gastarem livremente no que quiserem[24].

Esse sistema era adotado no Santana conforme se apreende na reivindicação pela redução da tarefa de cana, de seis para cinco mãos, com dez canas em cada feixe[25]. Pelos cálculos de Antonil, cada dupla deveria cortar o equivalente a 4.200 canas ou 350 feixes, e os escravos reivindicaram uma redução de 30%, segundo os cálculos de Schwartz[26]. Não se sabe se o dono do engenho acatou essa redução. Provavelmente não.

---

[23] SCHWARTZ, 1988.
[24] ANTONIL, 1982, p.43.
[25] Tratado de Paz.
[26] SCHWARTZ, 2001.

O trabalho na "casa de moer cana"

FIGURA 4 - Moinho de cana-de-açúcar (Rugendas)

Fonte:<http://leioomundoassim.blogspot.com/2007/12jean-baptiste-debret-e--rugendas.html>.

Depois das canas cortadas, limpas e amarradas em feixes, eram transportadas até o engenho em carros de bois, canoas e barcos. Segundo Antonil, chamava-se engenho toda a estrutura, composta por "oficina e casas necessárias para moer a cana, cozer e purgar o açúcar". Era comum chamar "casa do engenho" ou "casa de moer a cana" a edificação onde estava instalada a moenda[27].

Antonil descreveu a moenda como o lugar mais perigoso para os trabalhadores de um engenho.

[27] ANTONIL, 1982.

> [...] porque, se por desgraça a escrava que mete a cana entre os eixos, ou por força do sono, ou por cansada, ou por qualquer outro descuido, meteu desatentadamente a mão mais adiante do que devia, arrisca-se a passar moída entre os eixos, se não lhe cortarem logo a mão ou o braço apanhado, tendo para isso junto da moenda um facão, ou não forem tão ligeiros para fazer parar a moenda [...][28].

Pelo menos um acidente dessa natureza foi registrado nos documentos do Santana, referentes aos anos 30, do século XVIII. A vítima foi a escrava Marcelina, que perdeu um braço na moenda. Marcelina continuou sendo utilizada para o trabalho de columbá, ou seja, era responsável por jogar água nas engrenagens da moenda, para reduzir o atrito dos tambores de madeira que esmagavam a cana para extração do caldo[29].

As reivindicações dos escravos do Santana revelam um padrão de trabalho excessivo, com número insuficiente de trabalhadores envolvidos nas diversas atividades de moer cana. Eles pediram um número de sete mulheres para os serviços nas moendas, o que, segundo Antonil, era a quantidade mínima necessária de mão de obra para atuar nas diversas etapas do complexo processo de extrair o caldo:

> As escravas de que necessita a moenda são sete ou oito, a saber: três para trazer cana, uma para a meter, outra para passar o bagaço, outra para consertar e acender

[28] ANTONIL, 1982, p. 47.
[29] SCHWARTZ, 1988.

> as candeias, [também chamada de calcanha ou carcanha como no Santana] que na moenda são cinco, e para limpar o cocho do caldo (a quem chamam cocheira ou calumbá) e os aguilhões da moenda e refrescá-los com água para que não ardam, [...] e outra, finalmente, para botar fora o bagaço, ou no rio, ou na bagaceira, para se queimar a seu tempo[30].

Antonil acrescenta:

> Sobre o parol do caldo que, como temos dito, está metido na terra, há uma guindadeira, que continuamente guinda para cima com dois cubos o caldo. [...] A tarefa das guindadeiras é guindar cada uma das três paróis de caldo, quando for tempo, para encher as caldeiras, [...] sucedendo desta sorte uma à outra, para que possam aturar no trabalho[31].

Diante das situações descritas, as reivindicações do Tratado evidenciam que ocorria no Santana a mesma tradição dos demais engenhos. Os escravos pretenderam mudanças, destacando a necessidade de revezamento na função de guindadeira, exercida por apenas uma escrava. Também foram imperativos ao exigir "impreterivelmente peija no engenho"[32], ou seja, a interrupção das atividades no fim de semana. Também no Santana os proprietários adotavam o trabalho nos dois turnos, sete dias da semana, sobretudo durante o período da safra de cana.

---

[30] ANTONIL, 1982, p. 47.
[31] ANTONIL, 1982, p. 47.
[32] Ver Tratado de paz, neste livro.

Após a extração do caldo, os escravos e escravas guindavam do parol, enterrado no chão, para as caldeiras onde se fazia a primeira fervura. Sob as caldeiras ficavam as fornalhas, um pedaço do inferno na comparação de Antonil,

> Junto à casa da moenda, que chamam casa do engenho, segue-se a casa das fornalhas, bocas verdadeiramente tragadoras de matos, cárcere de fogo e fumo perpétuo e viva imagem dos vulcões Vesúvios e Etnas e quase disse, do Purgatório ou do Inferno. Nem faltam perto destas fornalhas seus condenados, que são os escravos boubentos e os que têm corrimentos, obrigados a esta penosa assistência para purgarem com suor violento os humores gálicos de que têm cheios seus corpos. Vêem-se aí, também, outros escravos, facinorosos, que, presos em compridas e grossas correntes de ferro, pagam neste trabalhoso exercício os repetidos excessos de sua extraordinária maldade, com pouca ou nenhuma esperança de emenda[33].

O Santana deveria ter pelo menos quatro caldeiras de ferro e quatro tachas de cobre, para as quais, os escravos reivindicaram que, para cada uma das caldeiras, deveria haver um "botador de fogo", além de outro nas fornalhas que aqueciam as "taxas".

O trabalho nas caldeiras era a etapa que exigia maior especialização e era comandado pelo "mestre-de-açúcar", geralmente um trabalhador livre que recebia pecúlio. Com o desenvolvimento da escravidão, a função de mestre-de-açúcar passou a ser exercida por escravo

[33] ANTONIL, 1982, p. 48.

crioulo, dificilmente africano, que também recebia pecúlio ou outro incentivo. Ele fiscalizava a fervura nas caldeiras e purificava o caldo, colocando cinzas e mandando retirar a espuma que se formava. Algumas mãos a mais de cinza ou se a espuma não fosse retirada, por descuido ou boicote, todo o conteúdo da caldeira ficaria arruinado. O processo de purificação exigia transferir continuamente, com uma espécie de concha ou escumadeira, o caldo fervido e sem espuma para as tachas de cobre, onde seria fervido novamente até formar o melaço. Até atingir o ponto certo de formar o açúcar, era imprescindível um escravo atento e mexendo incessantemente para não queimar ou endurecer demais.

Depois de pronto, era ainda batido e então colocado em recipientes de barro ou formas. As formas, feitas de argila em forma de sino com um pequeno furo na parte inferior, eram produzidas na olaria do Santana. Depois de cheias eram transferidas para a casa de purgar. O período de purgação durava em média 30 dias. Durante esse tempo, toda a umidade formada com o cozimento escorria pelo orifício inferior da forma, purificando e endurecendo o açúcar.

No final do período de purgação, a forma era quebrada, para liberar a pedra de açúcar formada, que era também quebrada e separada pela qualidade e brancura. Na camada superior, o açúcar adquiria maior brancura e pureza, e na parte inferior, ficava mais escura e concentrava maior volume de impureza, o que fazia com que fosse qualificado com menor valor de venda. Depois de separado, o açúcar era, então, colocado em caixotes de madeira de acordo com a classificação. As caixas eram

armazenadas, devidamente registradas pelo administrador, até o carregamento nas embarcações que as transportariam aos portos de comercialização.

Algumas generalidades sobre esse processo no engenho são informadas por uma denúncia do administrador Pedro Teixeira contra seu assistente, também jesuíta, o padre Antônio de Figueredo[34]. Denunciou, entre outras coisas, que seu assistente estava enfeitiçado pela escrava, que distinguiu como "mulata". A escrava era responsável pelos trabalhos na casa de purgar e pelo alambique, cujas instalações no Santana funcionavam no mesmo espaço. E, fofocas à parte, ele informou que tanto o alambique como a casa de purgar ficavam fechados aos domingos e feriados uma vez que, segundo o administrador, era pouco o trabalho demandado nessa etapa da produção.

Pedro Teixeira, ao mencionar a atividade na destilaria de aguardente que funcionava no engenho, acrescentou que o consumo da bebida era elevado. Exemplificou que, se no dia 28 do mês de agosto, começava a destilação, já no dia 18 de setembro a aguardente destilada estava abaixo da metade do produzido. Na mesma carta, denunciou ainda o seguinte:

> Na casa de purgar no fim da tirada do açúcar achei uma forma toda roubada e outra junto dela escondida para o mesmo fim. No dia seguinte adoeci e estive de cama perto de dois meses, deixei na mesma casa 11 formas de açúcar mascavando, que haviam de ter

[34] ARQUIVO... 1731, 1732, 1751, CSJ, maço 70, n. 405, 469.

> uma boa caixa de açúcar quando me alevantei pouco ou nada achei delas[35].

Uma caixa de açúcar, na época, representava 35 arrobas. Não é possível confiar que a produção do engenho, naquela safra, tenha sido apenas essa caixa que, ainda por cima, fora roubada. O administrador se queixava que a casa tinha de ficar trancada a chave, pois era um local muito visado para roubo e suspeitava do próprio “irmão” da Ordem, com ajuda dos “moleques” para abrir as portas, ou entrar pelos buracos cavados nas paredes.

Outras atividades produtivas

As reivindicações dos escravos revelam que, além das atividades diretamente voltadas para a produção do açúcar, era exigido que eles desenvolvessem trabalhos extras que pioravam ainda mais as condições de vida. O *Tratado de Paz* informa sobre essa questão. Das 14 reivindicações feitas, sete são relativas a essas atividades complementares ou paralelas, destinadas principalmente a prover o sustento dos administradores com peixes e mariscos. Essas atividades, aparentemente, eram consideradas humilhantes ou perigosas, e os rebelados sugeriram que fossem atribuídas aos escravos de origem africana, “os pretos minas”[36].

---

[35] ARQUIVO... 1731, 1732, 1751, CSJ, maço 70, n. 405, 469.
[36] Tratado de Paz.

O *Tratado* chama atenção para a existência de conflitos e divergência entre os escravos crioulos e africanos, os "pretos minas". Já foi mencionado que os escravos não formavam uma comunidade única pela condição de escravidão, e no Santana, os crioulos, como eram chamados os escravos nascidos no Brasil, sempre foram maioria em relação aos africanos. Eram eles que formaram, portanto, a maioria dos rebelados que redigiram o Tratado *de Paz*. Entretanto, nas diversas experiências de resistência ao regime de escravidão, as divergências étnicas não foram os principais impedimentos.

Entre as atividades extras que desenvolviam no Santana, era importante a pesca feita com tarrafa e também com uma armadilha chamada gamboa ou camboa, termo de etimologia tupi-guarani. Essa técnica indígena, descrita pelos cronistas e citada pelos escravos do Santana, consistia em aproveitar o movimento da maré. Quando baixa, era possível fazer um "cercado" ou uma espécie de barragem que enchia com a maré alta. Quando a maré vazava, ficava apenas o cercado, facilitando a captura dos peixes e mariscos ali represados. Os escravos também pescavam com tarrafa do engenho e reivindicavam a propriedade das mesmas. Se fossem proprietários dos instrumentos de pesca, poderiam ter mais espaço de negociação, uma vez que, aparentemente, o trabalho era feito em horários determinados pela natureza ou nos finais de semana e feriados.

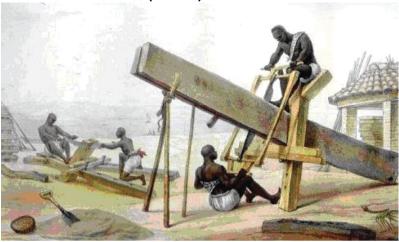



FIGURA 5 - Serradores (Debret)

Fonte: <http://museuscatromaya.com.br/hiperlinks/debret_serradores.htm>.

As demais atividades, como o corte de lenha e a produção de farinha, se enquadram como complementares à produção do açúcar. Pelo teor das reivindicações, eram reguladas por "tarefas diárias" e seguiam o mesmo rigor e controle empregado pelos administradores naquelas voltadas à produção do açúcar. Vale destacar a assertiva de Schwartz de que o Santana não lucrava apenas com a produção de açúcar. Marcelo H. Dias[37] também chamou atenção para a importância da produção de farinha e das atividades extrativas de madeira em todas as localidades da Capitania de Ilhéus, durante o período colonial e os escravos do Santana apontam para essa situação[38].

---

[37] DIAS, 2007.

[38] Ver Tratado de Paz, neste livro.

As atividades de extração de madeiras e produção de alimentos, especialmente a farinha, foram ampliadas depois de 1770, quando o engenho foi comprado por Manuel da Silva Ferreira[39]. Essa situação foi bem exposta nas reivindicações reveladoras da exploração a que estavam submetidos de modo semelhante ao da produção de açúcar: os escravos objetivavam melhorar as condições de trabalho com a redução da quantidade de produtos por tarefa e o aumento do número de trabalhadores. O mesmo argumento serve para o corte de lenha, embora revele também que o novo proprietário havia recrudescido as regras em relação ao passado.

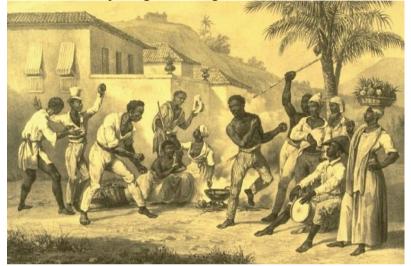
Sobre incentivos ou conquistas

As reivindicações dos escravos do engenho de Santana abrangeram também melhorias nas condições de vida, mesmo dentro do regime de escravidão. Debates atuais acerca do regime de trabalho escravo sugerem considerar as diversas estratégias dos proprietários, visando forçar uma espécie de "colaboração" por parte dos escravos[40]. Sem dúvida, as primeiras opções e seguramente as mais utilizadas em todos os tempos e por todos os proprietários, inclusive os padres, eram o uso e abuso da violência física e psicológica. O escravo era constantemente vigiado pelos feitores que, armados de chicotes,

---

[39] SCHWARTZ, 2001.
[40] SCHWARTZ, 2001.

arrancavam a colaboração necessária dos trabalhadores. Essa, no entanto, não foi a única estratégia.

FIGURA 6 - Dança da guerra (Rugendas)

Fonte: <www.overmundo.com.br>.

Ao longo de todo o período da escravidão, os escravos foram desenvolvendo estratégias para conquistar mais espaços de autonomia e melhores condições de vida e trabalho. Os proprietários, não todos, em seus cálculos para a extração da mais-valia, também perceberam que poderia ser mais lucrativo oferecer incentivos, sem dispensar o chicote. E são esses incentivos que os escravos do Santana souberam aproveitar para seguir vivendo. Os incentivos mais comumente utilizados, além dos presentes, como medalhas, santinhos, roupas novas e peixe no período da Páscoa, abrangiam a possibilidade de formar famílias através do matrimônio e a permissão para cultivar suas

roças de alimentos nas terras do engenho. Esses últimos, apesar de serem lucrativos aos proprietários, eram considerados arriscados, pois implicava permitir que os escravos ficassem longe dos olhos vigilantes do feitor durante parte do tempo em que estivessem em suas roças, além do perigo maior representado pela posse das ferramentas. No *Tratado*, reivindicaram a posse das ferramentas, confirmando a importância dessa condição para garantir certa autonomia em relação ao controle do proprietário.

O avanço das pesquisas sobre a escravidão tem apontado para a existência de uma possível "economia interna da escravidão", expressa pela possibilidade de os escravos terem conquistado o direito de serem respeitadas algumas posses de objetos pessoais e dos "pecúlios". O debate entre autoridades e proprietários no período girava em torno da definição do escravo como "mercadoria", ou seja, como era possível uma mercadoria ser possuidora de outra mercadoria. Ter posses significava condição de liberdade. Em muitas localidades, no entanto, como no engenho de Santana, alguns proprietários acabaram acatando e tirando proveito de tal situação[41].

Uma das conquistas ou permissão concedida pelos proprietários do Santana foi a dos escravos cultivarem as próprias roças. Numa análise economicista, por exemplo, as roças acabavam sendo lucrativas para o proprietário por diversas razões: o escravo se alimentaria melhor, ficaria mais forte para o serviço e menos susceptível a doenças; também liberaria parte da responsabilidade e

[41] Sobre essas questões ver: SCHWARTZ, 2001.

dos custos do proprietário com a alimentação e, ainda, o senhor poderia comprar os produtos cultivados por um preço bem abaixo do mercado. Possivelmente também teria um escravo mais colaborador com o trabalho, pelo temor de qualquer tipo de punição, como ser vendido a outrem, uma vez que sua condição social, assim como as terras, continuava sendo propriedade do seu senhor. Além do mais, a permissão aos escravos para fazerem roças ou qualquer outra atividade era objeto de negociação, como demonstram os termos do *Tratado*: "sem que para isso peçamos licença" ou "sem que precise dar conta" são recorrentes nas reivindicações.

A permissão como incentivo era uma prática aceita pelo costume, mas não se constituía em um direito juridicamente definido e geral dos escravos. A permissão, ou não, variava conforme o proprietário, o tempo, o lugar, as regiões e, às vezes, a propriedade. Era uma situação sempre instável para os escravos que ficavam à mercê dos interesses e humores do "senhor". Deve-se, no entanto, observar que o *Tratado de Paz* expõe a lógica dos escravos. Se o proprietário lucrava com tais "incentivos", os escravos souberam utilizar essas brechas para criar e/ou reivindicar seus espaços de liberdade e de autonomia, longe dos feitores vigilantes. E mais: chegaram a ousar muito, reivindicando poder cantar e dançar sem pedir licença, o encerramento das atividades do engenho nos sábados e domingos e mais um dia de folga para trabalharem em seus empreendimentos familiares, além de um "barco grande" que levasse os seus produtos para serem comercializados fora do engenho. E foram além, reivindicando o poder de escolher o feitor.

A composição social dos escravos do Santana

Através dos relatórios, os padres administradores informam alguns aspectos da vida no interior do engenho de Santana. Já foram expostas informações referentes à estrutura material do engenho, suas terras, ferramentas e construções. Também se acenou para o fato de não terem sido arroladas as casas dos escravos no inventário dos bens do engenho, embora as senzalas existissem. Schwartz, a partir da leitura dos relatórios dos administradores jesuítas, chegou à seguinte descrição: as casas da senzala situavam-se em um morro íngreme, dispostas em três fileiras ou ruas e não eram visíveis da residência do administrador. Pedro Teixeira reclamava que as portas das casas não eram trancadas a chave, como nos demais engenhos, resultando nas fugas frequentes para encontros noturnos. Quando isso ocorria, ele mandava açoitar os envolvidos[42].

O Santana tinha uma enfermaria para tratar os doentes, como nos demais engenhos. Os escravos doentes, porém, preferiam ficar em casa, recebendo o cuidado da família. Os solteiros e os recém-adquiridos ficavam na enfermaria sob a responsabilidade dos administradores, que se indignavam com a situação. Eles preferiam que, tanto os doentes como os recém-chegados, estivessem aos cuidados das famílias, limitando assim os prejuízos e o trabalho deles.

No que se refere à composição étnica e sexual dos escravos do Santana, também se apresentam caracterís-

---

[42] SCHWARTZ, 2001.

ticas reveladoras de novos conhecimentos sobre a história da escravidão. Os relatórios dos administradores e os inventários dos proprietários demonstram que o chamado "plantel" era formado majoritariamente por crioulos, ou seja, escravos já nascidos no Brasil. Os documentos informam que os escravos trazidos da África sempre foram minoria. Também houve, durante o período jesuítico, certo equilíbrio entre homens e mulheres, o que favoreceu a formação de famílias. Essa questão se desdobra em situações peculiares, verificadas nos quilombos ou mocambos formados com famílias - pai, mãe e filhos - que já haviam se constituído nas senzalas do engenho. Convém, no entanto, ressaltar: as mais recentes pesquisas, que versam sobre a escravidão em Ilhéus, apontam para configuração semelhante, no que se refere à composição étnica e sexual dos escravos das demais propriedades escravistas da vila de Ilhéus[43].

A postura dos jesuítas, com relação à vida familiar dos escravos, variou segundo a convicção dos administradores. Conforme o estudo de Schwartz, de 1704 a 1730, durante a administração do padre Manoel Figueredo, os casamentos praticamente não eram autorizados. O autor resgata a denúncia do sucessor, o padre Pedro Teixeira, informando que naquele período haviam sido realizados apenas 34 casamentos, média de um por ano, sendo a maioria de casais já idosos que viviam juntos. Durante a sua administração, Teixeira gabava-se de ter promovido e incentivado os casamentos. Pelos cálculos

[43] DIAS; CARRARA, 2007; MAHONY, 2001.

de Schwartz com base na lista composta por 178 cativos em 1752, havia 26 casais unidos pelo matrimônio e 111 escravos solteiros. Entre esses solteiros, 40 eram menores de 13 anos. Eram solteiros do sexo masculino 66 e quatro viúvos. Havia 45 mulheres solteiras e 11 viúvas.

A população cativa do engenho, segundo os dados analisados por Schwartz, expõe a seguinte conformação das unidades residenciais existentes no Santana, durante o período da administração do padre Pedro Teixeira: 41 eram compostas por homem, mulher e filhos e outros parentes, totalizando 142 pessoas; 03 eram compostas por mulher, filhos, netos e parentes, num total de 13 pessoas; 02 eram comandadas por homens com filhos, netos e parentes, formando 11 pessoas; dos solitários, 08 eram homens e 04 eram mulheres, totalizando 12 pessoas e unidades residenciais[44]. Os números demonstram que 80% das unidades residenciais eram comandadas por casais em relação aos lares comandados por uma só pessoa.

O autor destaca que pela listagem de 1753 todos os escravos tinham adquirido sobrenome, um fato raro no Brasil e na Bahia. Tradicionalmente, no período do regime escravista, nome e sobrenome representavam a condição de livre. De um modo geral, o escravo era arrolado apenas com o primeiro nome, recebido em batismo, seguido da cor, ou local de origem, ou característica física, tipo Pedro Cabinda, João Angola, Antônio Grande[45].

---

[44] SCHWARTZ, 2001.
[45] SCHWARTZ, 2001.

A possibilidade de os escravos escolherem nome e sobrenome reforça a evidência de incentivo e permissão para a formação de famílias no engenho. O autor listou 27 sobrenomes dos 108 escravos, sendo que 70% chamavam-se Figueiredo, Veloso, Teixeira e Fernandes. Todos eram sobrenomes dos administradores da propriedade[46]. Aparentemente, portanto, foram escolhidos os sobrenomes de quem os comprara. Essas, no entanto, são questões polêmicas e sem respostas definitivas, podendo-se especular hipóteses como: os administradores atribuíam arbitrariamente o sobrenome ou os escravos escolhiam como uma estratégia de relacionamento mais amigável, entre outras. O certo, porém, é que mantiveram o sobrenome para o registro dos filhos ou das crianças que viviam no mesmo grupo familiar.

A existência de famílias compostas por pai, mãe e filhos cativos, no contexto do regime escravista, sempre motivou opiniões diversas entre os pesquisadores e estudiosos do tema. As opiniões chegam a extremos opostos, alguns afirmando a sua existência e outros negando essa possibilidade. Os argumentos que fundamentavam as afirmações positivas ou negativas também são diversos. A nova história da escravidão, por exemplo, amplia o campo de estudo e a visão, colocando em cena novos atores e novos lugares: a África, os africanos, o tráfico, os proprietários, os escravos. Tenta perceber a lógica desses

[46] O padre Manoel Figueredo dirigiu o engenho de 1704 a 1730; Pedro Teixeira, de 1731 a 1752; Veloso e Antônio Fernandes, de 1736 até 1746.

atores, africanos e crioulos, enquanto seres humanos, e não mercadorias, mas considerando a lógica dos escravizados, os valores, a cultura e os sentimentos. Avaliza, portanto, que os escravos formaram famílias e criaram filhos mesmo com todas as dificuldades e empecilhos impostos pela escravidão. Os historiadores e demais pesquisadores é que não perceberam essa questão, assim como não perceberam outras questões do cotidiano dos escravos[47].

Os motivos dessa "falha" ou lacuna por parte dos pesquisadores são diversos. Primeiramente, recaem sobre as principais fontes utilizadas para conhecer o passado: o conjunto dos relatos dos viajantes que passaram e registraram suas impressões. Os viajantes, também chamados cronistas, chegavam ao Brasil por convite de autoridades ou eram enviados por agências europeias. Vinham com a missão de reconhecer os ambientes físicos e sociais e divulgar as informações na Europa. O que viam e ouviam, geralmente, era do ponto de vista da cultura ocidental e pela lógica dos senhores de engenho, dos proprietários. Mesmo que chegassem a identificar a visão do escravo, tais impressões não constaram dos escritos publicados. Vale reconhecer, no entanto, que esses registros, apesar de carregados de preconceito e intencionalidade, são importantes, mas devem ser lidos em conjunto com outras fontes e com as devidas filtragens interpretativas.

[47] Bibliografia que aborda as famílias escravas, verificar: SLENES, 1999; REIS, 2007; GÓES.; FLORENTINO, 1997.

Além das fontes, a visão do estudioso que as interpretava também era diversa. Por exemplo, numa visão economicista sobre a constituição de famílias escravas, existem argumentos que permitem negar a possibilidade de constituição ou atendem a lógica dos senhores de engenho. Ao se considerar o escravo como um investimento, enquanto uma mercadoria comprada, a lógica do comprador era extrair o máximo de produção para gerar lucro e recuperar os custos despendidos no menor espaço de tempo possível. Pesa a favor dessa explicação o forte desequilíbrio numérico entre os sexos, sendo maior o número de homens, que formavam a maioria dos plantéis e senzalas no Brasil. Schwartz chega a colocar a diferença média de 3/2 (três homens para duas mulheres) nos engenhos da Bahia. O mesmo autor comenta que, para criar um escravo desde criança, o proprietário gastaria com os cuidados mínimos, num tempo entre 12 e 14 anos, uma quantia elevada, se comparada com o valor de compra do escravo já pronto para o trabalho. Outro argumento favorável a esse debate deve-se ao fato de que o tráfico de escravos foi um elemento desestruturante das sociedades na África e das populações escravizadas/vendidas nos portos, para lugares diversos e distantes.

A possibilidade de formação de famílias pode ser explicada a partir da lógica dos proprietários, alegando-se que o incentivo ou permissão para a constituição de famílias teriam intencionalidades diversas, como o aumento do número de escravos através da reprodução, além de ser uma estratégia de controle social. O escravo com família se tornava mais dócil e obediente, temendo a punição de ser separado dos filhos e da esposa se

fosse vendido para lugares distantes. Nesse sentido, alguns autores sustentam que a família escrava deve ser entendida como uma condição estrutural do escravismo, pois atende a uma condição humana de barganha entre senhor e escravos criando uma situação de colaboração por parte dos últimos.

A nova história da escravidão não nega nenhum desses fatores, mas busca interpretar as ações dos homens e mulheres escravizados a partir das suas experiências históricas. Os pesquisadores entendem que os escravos não foram apenas vítimas passivas, mas sujeitos atuantes, que buscaram construir laços de solidariedade entre seus iguais e resistiram de diferentes formas à escravidão. Sem negar os diversos atos heróicos de resistência individual e coletiva, chamam atenção para considerar a resistência no cotidiano. Essa resistência ocorria internamente, dentro do regime escravista, nas senzalas ou nos eitos. Os homens e mulheres escravizados buscavam conquistar e usar mais espaços de autonomia, como demonstraram no engenho de Santana.

Nesse sentido, o historiador Robert Slenes defende a visão de que a família, embora representasse também espaço de tensão e medo, representava a criação de espaços de autonomia dentro da escravidão: uma cabana própria, roças e filhos. Slenes argumenta que a família era importante e fundamental para a transmissão da cultura, das tradições, dos valores, da religião que traziam da África. Para esse autor, a resistência também acontecia nas senzalas e podia não aparecer apenas como reação à escravidão e à opressão, mas através de uma releitura da própria herança africana e do que se estava vivendo

na experiência do presente. Defende que, na senzala, os escravizados construíram novas identidades, fundamentadas na memória que mantiveram da África. Para o autor, a identidade se constrói no espaço de resistência, na família escrava:

> A família cativa emerge de um processo de conflito entre escravo e senhor. O senhor é forçado a ceder um certo espaço para os escravos formarem famílias, encarando isso, porém, como parte de uma política de desmonte de revoltas. A política funciona até certo ponto, pois, ao dar ao escravo algo a perder, ela o torna mais vulnerável, transforma o cativo em refém. A médio e longo prazos, contudo, o espaço acaba sendo altamente subversivo, pois é usado pelos escravos como lugar de criação e transmissão de uma identidade própria, antagônica à dos senhores e forjada a partir da descoberta de tradições africanas compartilhadas[48].

E finalizando essa discussão, continuamos com o pensamento de Slenes:

> A escravidão foi duríssima. Mesmo assim, os escravos emergiram do cativeiro com um forte sentimento da importância de laços familiares. Se não tiveram o mesmo sucesso que os imigrantes no pós-abolição, isso se deveu à criação pela "sociedade de classes" de novos mecanismos de exclusão"[49].

---

[48] SLENES, 2000. O autor aprofunda essa tese na obra: *Na senzala, uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava, Brasil Sudeste, século XIX*, publicado pela editora Nova Fronteira, em 1999.

[49] SLENES, 2000.

Os conceitos de Slenes fundamentam a nossa referência a Inês Maria Figueiredo ou Mejigã, personagem central deste livro. A memória de Mejigã, africana escravizada no engenho de Santana, quase um século depois do período aqui tratado, foi preservada oralmente através de seus descendentes, num dos ramos da família Carmo. Mejigã confirma a importância dos laços familiares para a transmissão da cultura, da identidade e das tradições africanas tão presentes na experiência de vida do professor Ruy Póvoas, descendente de Mejigã e fundador do Ilê Axé Ijexá, terreiro de candomblé de origem nagô, nação Ijexá, em Itabuna.

Em seu depoimento, Ruy Póvoas contou que "Mejigã se fez ícone da resistência negra na antiga Região do Cacau, fazendo de sua religião trincheira de luta contra o preconceito e a discriminação"[50]. Nesse sentido, acrescentou, "ela exerceu papel tão forte entre seus descendentes que, até hoje, o referido terreiro reconta narrativas de Mejigã, sua filha, seus netos, bisnetos e tetranetos". Nesse contar, Póvoas reafirma: "estão registrados recortes da história de uma Ilhéus escravocrata, cuja sociedade, ainda hoje, não conseguiu pagar a imensa dívida social para com os negros dos quais ela cerceou a liberdade e cresceu pela força de seu trabalho a troco de chicotadas"[51].

---

[50] Informação verbal sob forma de narrativa, fornecida por Professor Ruy Póvoas, em 19 de novembro de 2009.

[51] Informação verbal sob forma de narrativa, fornecida por Professor Ruy Póvoas, em 19 de novembro de 2009

Considerações finais

Esse capítulo se encerra incompleto. O objetivo foi o de expor algumas fontes que informam sobre a estrutura e o funcionamento do complexo processo de produção de açúcar e do engenho de Santana. Nesse sentido, a administração dos jesuítas serviu como referência por oferecer um maior número de registros escritos pelas pessoas que viveram na época. No entanto, se reconhece a permanência da enorme lacuna de tempo e informações sobre os períodos de Mejigã e dos proprietários do Santana, o Marquês de Barbacena e Sá Bittencourt.

A título de conclusão, algumas informações são demonstrativas da importância de se buscar maior aprofundamento do período mencionado. O Marquês de Barbacena, proprietário do engenho de 1810 até 1834, durante sua posse tentou modernizar o engenho no afã de se transformar em modelo para os demais fazendeiros. Os viajantes europeus Spix e Martius[52] visitaram Ilhéus em 1819 e ficaram positivamente impressionados com o engenho. Registraram que o Santana tinha, na época, 260 escravos e uma promissora produção de algodão, cereais e mais de dez mil arrobas de açúcar. Mesmo assim, o Marquês negociou o engenho com Sá Bittencourt e Câmara. Na escritura, constava o seguinte arrolamento dos bens:

> [...] que ele Marquez de Barbacena dá a sede já aos sobreditos contratistas o Engenho de Santa Anna com to-

[52] SPIX; Martius, 1968.

> das as terras, prédios, embarcações e duzentos e quatro escravos [...]. As benfeitorias do engenho com moendas horizontais e roda de água, casas de caldeira, casa de esmagar com tanque de madeira para mel, uma casa de estolas com alambique novo de destilação contínua, tabuleiras de ferro quando para estufa, engenho de serrar madeira, olaria, barca de transportar cana e embarcação de coberta lavada para levar caixas à cidade da Bahia [...][53].

Essa era a situação do engenho, em 1834, de acordo com a escritura passada ao brigadeiro Sá Bittencourt na ocasião de sua posse. Ele, no entanto, alegou que havia sido enganado, pois as condições do engenho e da escravaria não condiziam com a realidade encontrada: ao contrário dos mais de duzentos escravos arrolados, existiam apenas 183, e um recém-nascido; destes, 21 foram rejeitados por não terem valor, pois eram velhos, cegos ou aleijados. O administrador informou que sete escravos haviam falecido, e 15 haviam fugido. O negócio, no entanto, foi fechado. O brigadeiro e sua esposa faleceram em 1896 e a posse foi deixada em testamento aos herdeiros. No inventário, 66 escravos foram arrolados junto com os utensílios, construções e demais instrumentos utilizados para a produção de açúcar e aguardente.

Foi em alguma data desse período que a africana Mejigã foi comprada para trabalhar escravizada no engenho, sendo batizada com o nome de Inês.

[53] MARCIS, 2000, p. 73; MONTEIRO, 1999, p. 23-24.

Referências

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O trato dos viventes**: formação do Brasil no Atlântico Sul. Séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ANTONIL, André João. **Cultura e opulência do Brasil**. 3. ed. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1982. (Coleção Reconquista do Brasil). [S.l.]: Biblioteca Virtual do Estudante Brasileiro, [2000-]. Disponível em: <http://www.bibvirt.futuro.usp.br>; <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bv000026.pdf>. Acesso em: fev. 2009.

ARQUIVO Histórico Ultramarino (Lisboa). ANDRADA, Joachim José de. [**Engenho chamado de Santa Anna na capitania de Ilheos**]. Lisboa: 1760. Caixa 14, mas. 4927, doc. 4947-48. Cópia do Inventário e avaliação 1759. Projeto Resgate de Documentação Histórica – Barão do Rio Branco, Documentos Avulsos da Capitania da Bahia, 1613-1807. 1 CD-ROM.

______. PEREIRA, Fernando José da Cunha. **[Inventário dos bens sequestrados]**. Mapa da folha 13. Inventário dos bens dos jesuítas nas vilas de Camamu, Rio de Contas e Ilhéus. Projeto Resgate de documentação histórica – Barão do Rio Branco, Documentos Manuscritos Avulsos da Capitania da Bahia, 1613-1807. 1 CD-ROM.

ARQUIVO Nacional da Torre do Tombo (Lisboa). Conjunto de documentos dos jesuítas. **Cartas do padre Pedro Teixeira** (11 nov. 1731; 10 ago. 1732; 1751), CSJ, maço 70, n. 405, 469.

ARQUIVO Público do Estado da Bahia. **Tratado proposto a Manoel da Silva Ferreira pellos seus escravos durante o tempo que se conservaram levantados**. Seção Colonial e Provincial, período 1803 a 1808. 1 microfilme, 35 mm. Correspondências recebidas de autoridades diversas (antigo Cartas ao Governo). Flash 01. Maço 201-75. Doc. 08.

CARTA do Chanceler da Relação da Bahia, Thomaz Roby de Barros Barreto, para El-rei D. José I. Bahia, 13 abr. 1760. Doc. 4913. Projeto Resgate de documentação histórica – Barão do Rio Branco. Documentos Manuscritos Avulsos da Capitania da Bahia, 1613-1807. Organizado por Eduardo de Castro e Almeida, Conselho Ultramarino/Brasil.1 CD-ROM.

COELHO FILHO, Luis Walter. **A Capitania de São Jorge dos Ilhéus e a década do açúcar (1541-1550)**. Salvador: Vila Velha, 2000.

DIAS, Marcelo Henrique. **Economia, sociedade e paisagens da Capitania e Comarca de Ilhéus no período colonial**. 2007. Tese (Doutorado em História)- Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2007.

DIAS, Marcelo Henrique; CARRARA, Ângelo Alves (orgs.). **Um lugar na história**: a capitania e comarca de Ilhéus antes do cacau. Ilhéus: Editus, 2007.

FLORENTINO, Manolo Garcia. **Costas negras**: uma história do tráfico atlântico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro, séculos XVIII e XIX. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.

GÓES, José Roberto; FLORENTINO, Manolo Garcia. **A paz das senzalas**: famílias escravas e tráfico atlântico. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.

MAHONY, Mary Ann**. Instrumentos necessários**: escravidão e posse de escravos no sul da Bahia no século XIX, 1822-1889. **Revista Afro-Ásia**, Salvador, n. 25-26, p. 95-139, 2001. Anual.

______. Creativity under constraint: enslaved afro-brazilian families. In: Brazil's cacao area, 1870–1890. **Journal of Social History**. Fairfax, v.3, no. 41, p. 633-634, Spring, 2008. Disponível em: <http://findarticles.com/p/articles/mi_m2005/is_3_41/ai_n25358121/?tag=content;col1>. Acesso em: 12 dez. 2009.

MARCIS, Teresinha. **Viagem ao Engenho de Santana**. Ilhéus: Editus, 2000.

MARCIS, Teresinha; SILVA, Ivaneide Almeida da. **Uma experiência de transcrição e análise de documento histórico**: resistência e negociação escrava no Engenho Santana. Trabalho inédito.

MONTEIRO, Simone. **Engenho de Santana**: cadeia sucessória. 1999. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História)- Universidade Estadual de Santa Cruz, Ilhéus, 1999.

REIS, Isabel. **A família negra no tempo da escravidão**: Bahia, 1850-1888. [2007?]. Tese (Doutorado em História)- Universidade Estadual de Campinas, 2007.

______.**Histórias de vida familiar e afetiva de escravos na Bahia do século XIX**. Salvador: Centro de Estudos Baianos da UFBA, 2001.

RODRIGUES, Jaime. **De costa a costa**: escravos, marinheiros e intermediários do tráfico negreiro de Angola ao Rio de Janeiro (1789 – 1860). São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SANTOS, Fabrício Lyrio. ***Te Deum Laudamus***: a expulsão dos jesuítas da Bahia (1758-1763). 2000. Dissertação (Mestrado em História)- Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2002.

SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos Internos**: engenhos e escravos na sociedade colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

_____. **Escravos, roceiros e rebeldes**. Bauru: EDUSC, 2001.

SEREZA, Haroldo Cerevolo. Negros usaram família contra escravidão, diz Robert Slanes. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 12 fev. 2000. Folha Ilustrada, p. 1. Disponível em: <http://www.unicamp.br/cecult/resenhas_outras/resenha_senzala2.pdf>. Acesso em: 2010.

SILVA, Fernanda Amorim da. Cultivando a liberdade: alforrias em Ilhéus (1710-1758). In: DIAS, Marcelo Henrique; CARARA, Ângelo Alves (orgs.). **Um lugar na História**: a capitania e comarca de Ilhéus antes do cacau. Ilhéus: Editus, 2007.

SLENES, Robert W. **Na senzala, uma flor**: esperanças e recordações na formação da família escrava, Brasil Sudeste, século XIX. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

SPIX, Johann Baptiste von; Martius, Karl Friedrich Philipp von. **Viagem pelo Brasil 1817-1820**. 2. ed. São Paulo: Melhoramentos, 1968. v. 2.

REFLEXÕES SOBRE ÁFRICAS E SOBRE O ENGENHO DAS REVOLTAS

Kátia Vinhático Pontes
Flávio Gonçalves dos Santos

Nos últimos anos, o Continente Africano tem despertado o interesse de grande número de estudiosos, geralmente pelo viés do estudo do Atlântico e da diáspora africana. Há mesmo, na agenda intelectual do momento, uma concentração nas discussões em torno da inserção das sociedades africanas no mundo atlântico, que tem sido pensada, sobretudo, a partir da égide do comércio de escravos. A sensação que temos é a de que a história dos africanos e afro-brasileiros só encontra seu sentido e razão de ser na ou a partir da condição de escravo e de subalterno. Prevalece ainda a fórmula perversa: *africano = escravo*. Estaríamos ainda nos séculos XVIII ou XIX, para fazer a associação mencionada por Alberto da Costa e Silva?

> Quando alguém mencionava, no Brasil dos séculos XVIII e XIX, um africano, o mais provável é que estivesse a falar de um escravo, [...] podia também referir-se a um

> liberto, ou seja, um ex-escravo. [...] Ou o que era mais raro, a um homem livre que jamais sofrera o cativeiro[1].

Gostaríamos de ter iniciado este texto com uma passagem literária, poética ou com a citação de algum autor que afirmasse: *Não devemos pensar a África só em termos de tráfico de escravos*. Então, pedimos licença aos poetas e literatos para dizê-lo nós mesmos, em nossas palavras: "A África não foi só escravidão, ela é muito maior e mais complexa, e não deve ser explicada apenas pelo tráfico de escravos."

Não propomos que se ignore ou apague os registros e as memórias da escravidão. Entretanto, a manutenção desse vínculo automático e sem que se contemplem outros aspectos e outras abordagens do tema é muito limitante, pois reduz dos africanos e dos afro-brasileiros o seu papel de agentes e construtores de outras relações e outras histórias, além da do comércio de escravos e do cativeiro. A dinâmica das sociedades africanas na construção do mundo atlântico foi acorrentada ao comércio de escravos como se essa fosse a sua única forma de inserção neste mundo.

A primeira questão que deve ser feita quanto à inserção das sociedades africanas no mundo atlântico é sobre as sociedades aqui referidas. Seria uma imprudência querer falar de todas elas. Pior seria abordar algumas delas como se representassem a totalidade das sociedades africanas, pois se incorreria no pecado da homogeneização.

---

[1] SILVA, 2003, p.157.

Falar-se-ia da África como uma unidade, como entidade una, indivisível e, portanto, inexistente. Embora esse seja um pecado comumente cometido, ele é imperdoável.

Cabe um olhar mais atento sobre a produção historiográfica anterior à nova onda de estudos africanos, para que se possa definir um quadro mais nítido desse processo histórico de redescoberta.

Para se entender a sociedade brasileira, é preciso compreender seus laços com as sociedades africanas e levar em consideração a contribuição dos povos da diáspora africana. Entretanto essa consideração não pode ser feita a partir de uma perspectiva subalterna atrelada à condição de escravo ou de excluído.

Na perspectiva de Luiz Felipe de Alencastro,

> Nossa história colonial não se confunde com a continuidade do nosso território colonial. Sempre se pensou o Brasil fora do Brasil, mas de maneira incompleta: o país aparece no prolongamento da Europa. [...] a colonização portuguesa, fundada no escravismo, deu lugar a um espaço econômico e social bipolar, englobando uma zona de produção escravista situada no litoral da América do Sul e uma zona de reprodução de escravos centrada em Angola. Desde o final do século XVI, surge um espaço aterritorial, um arquipélago lusófono composto dos enclaves da América portuguesa e das feitorias de Angola. É daí que emerge o Brasil no século XVIII[2].

Esse trecho de Alencastro explicita as relações que o Brasil manteve com o continente africano, espe-

---

[2] ALENCASTRO, 2000, p. 9.

cialmente com Angola, mas é necessário não perder de vista que estas relações não se restringiram a Angola e ao período do Brasil Colonial. Se quisermos entender a sociedade brasileira nos dias atuais, devemos levar em consideração os laços e vínculos identitários que o Brasil mantém com o continente africano, sem cair no equívoco de preconceitos e estereótipos que consideram o continente africano como mero fornecedor de mão de obra escrava ou com posições sempre subalternas em relação aos países europeus. É preciso se destacar que a escravidão também foi um projeto das sociedades africanas envolvidas no tráfico.

Não é tarefa simples pensar o que se quer dizer com história e historiografia da África ou da diáspora africana. Na sua própria concepção, o enunciado traz o problema de não observar a heterogeneidade do continente africano e dos processos diaspóricos. Assim, cabe, por exemplo, a questão: nesta história e historiografia da África, o Egito está incluído? A resposta parece ser um não, mas um não relativo. O Egito dos faraós, das pirâmides, o Egito, berço da civilização ocidental, seguramente não. Porém, se for o Egito de Gamal Abdel Nasser, do Islamismo, o Egito oriental, provavelmente!

A discussão apresentada por Eduard Said em *Orientalismo*, através da fala de Arthur James Balfour, revela elementos da representação da Europa em relação à África e particularmente em relação ao Egito:

> Não estou assumindo nenhuma atitude de superioridade [...] Conhecemos a civilização do Egito melhor que a de qualquer outro país. Conhecemo-la mais

> para trás no passado; conhecemo-la mais intimamente; sabemos mais sobre ela. Ela vai muito além da insignificante extensão de nossa raça, que se perde no período pré-histórico em uma época em que a civilização egípcia tinha passado a sua plenitude. Olhem para todos os países orientais. Não falem de inferioridade ou de superioridade[3].

No discurso de Balfour, o Egito possuía uma civilização milenar, mais antiga que "a sua raça". Por isso ele afirma: *não falem de inferioridade ou de superioridade*. Ele reconhece, em termos relativos, a importância e a contribuição da civilização egípcia para o Ocidente. A comparação em termos de superioridade ou inferioridade seria desfavorável ao Ocidente, pela própria antiguidade desta mesma civilização. Por outro lado, como atesta Said, a posse do conhecimento sobre a história dessa civilização não é impeditivo para sua dominação.

> Ter um tal conhecimento de uma coisa como essa, é dominá-la, ter autoridade sobre ela. E, nesse caso, autoridade quer dizer que "nós" negamos autonomia para "ele" – país oriental –, posto que o conhecemos e que ele existe, em certo sentido, *como* o conhecemos. O conhecimento britânico do Egito, para Balfuor, é o Egito, e o peso do conhecimento faz questões como inferioridade e superioridade parecerem insignificantes. Em nenhum momento, Balfour nega a superioridade britânica e a inferioridade egípcia[4].

[3] SAID,1990. p. 42.
[4] SAID, 1990, p. 42.

O interessante é que nessa argumentação evidenciam-se certas associações que afastam o Egito da África e o aproximam do Oriente, por um lado, e por outro ratificam a ideia de que as representações fora da Europa são construídas de forma independente da existência ou não de uma história ou uma civilização.

A rigor, o exercício da diferença/inversão de François Hartog está aí presente[5]. E ele se dá em termos de britânicos x egípcios, Ocidente x Oriente. O Ocidente se apropriando do conhecimento sobre o Egito apropria-se também dele e passa a defini-lo e a localizá-lo no tempo e no espaço, que, neste caso, é fora da África, e em uma posição limítrofe entre Ásia, África e Europa: "Situado entre a África e a Ásia, e comunicando-se facilmente com a Europa, o Egito ocupa o centro do antigo continente. *Este país apresenta apenas grandes memórias*" (grifo nosso)[6].

Para além da dominação colonial, talvez o que mais chame a atenção é o exercício sistemático do Ocidente de desafricanizar o Egito, mesmo que para isso o transforme em uma região fronteiriça, tirando-o do tempo ao negar a sua história, e do seu espaço ao situá-lo fora da África. Se o Egito foi desafricanizado, passando a incorporar, mesmo que na forma de um anexo, a Europa, o

---

5 HARTOG, 1999.

6 FOURIER, Jean-Batiste–Joseph. Preface historique. **Description de l'Égypte, ou Recueil dês observations et recherches qui ont éte faites en Égypte pedant l'expedition de l'armée francaise, publié par les ordes de sa magesté l'empereur Napoleon le Grand**.Paris: Imprimerie Imperial, 1809-1828 apud SAID, 1990, p. 93.

restante do continente africano foi expulso da história, como se pode perceber nas palavras de Trevor-Hoper[7].

> Pode ser que, no futuro, haja uma história da África para ser ensinada. No presente, porém, ela não existe; o que existe é a história dos europeus na África. O resto são trevas..., e as trevas não constituem tema de história[8].

Foi contra esse tipo de interpretação embriagada de colonialismo que, em meados do século XX, se insurgiu um grupo de intelectuais africanos comprometidos com as lutas anticolonialistas, que reescreveram a história da África a partir de seus próprios referenciais culturais.

Uma historiografia de africanos sobre a África

O corolário pelo qual se pautaram os historiadores comprometidos com as lutas de libertação nacional no continente africano estava associado à negação da tese que Hegel expressou em *A razão da História: introdução à Filosofia da História*. Hegel, que influenciou profundamente a historiografia de diversas correntes, do positivismo ao marxismo, posicionou-se da seguinte forma em relação à África e ao Egito:

---

[7] SAID, 1990.
[8] TREVOR-HOPPER apud FAGE apud KI-ZERBO, 1982, p. 8.

> *Là-dessus, nous laissons l'Afrique pour n'en plus faire mention par la suite. Car elle ne fait pás partie du monde historique, elle ne montre ni mouvement, ni développement et ce qui s'y est passé, c'est-à-dire au Nord, revèle du monde asiatique et européen. Carthage fut lá um element importat et passager. Mais elle appartient à l'Asie en tant que colonie phénicienne. L'Egypte sera examinée au passage de l'espirit humain de l'Est à l'Ouest, mas elle ne revèle pás de l'espirit africain;ce que nous comprenons em somme sous le nom d'Afrique, c'est um monde anhistorique non-developpé, entièrement prisioner de l'espirite naturel et dont la place se trove encore au seuil de l'histoire universelle*[9].

Sendo um grupo heterogêneo em termos de nacionalidade, formação, interesse e inclinação política, ele encontrou um consenso no que se refere à necessidade de se construir uma "história africana feita por africanos". Dessa necessidade surge, em 1960, o manifesto *Descolonizando a história*, escrito por Mohamed Sahli[10]. Entretanto, de acordo com Boubacar Barry, o corte epistemológico entre uma historiografia colonial e uma historiografia de fato africana, já havia sido feito anos antes, com as publicações de *Nations nègres et cultures*, de Cheik Anta Diop, em 1955, e *Campagnie du Senegal*, de Adoulaye Ly, em 1958, pois "eles colocaram a história africana a serviço da libertação africana"[11].

---

[9] HEGEL, 2003, p. 269.
[10] BARRY, 2000.
[11] BARRY, 2000, p. 37.

> Ao afirmar a existência anterior das civilizações africanas, Cheik Anta Diop reivindicou o direito à história, com uma visão da ressurreição da África em um espírito de unidade. Na sua história de conexão entre continentes, Abdoulaye Ly apontou para a dependência da África e a necessidade de romper o pacto colonial[12].

Outro autor dessa geração é Joseph Ki-Zerbo, mais conhecido e mais lido no Brasil por conta de sua obra *História Geral da África*[13]. Entretanto, é com *História da África Negra* que, segundo Carlos Lopes, ele apresenta a "primeira tentativa individual de escrever sobre toda a história da África subsahariana. Tentativa para muitos chocante, no que se refere aos vários títulos, entre os quais o próprio subtítulo da obra: *de ontem ao amanhã*"[14].

Essa obra de Ki-Zerbo, assim como a polêmica que ela causou, reflete bem o posicionamento e a intencionalidade desses intelectuais diante da história, em particular a da África. Eles não eram apenas historiadores profissionais, pois alguns deles, a exemplo de Cheik Anta Diop, tinham formação em outras áreas do conhecimento. Eles eram, em verdade, militantes da causa da descolonização, e a sua relação com a história se dava em termos de compromisso político com sua causa. A história era mais uma arma, ou melhor, mais um campo de batalha do processo de descolonização. Daí se entende a intenção do manifesto de Mohamed Sahli escrito para

[12] BARRY, 2000, p. 45.
[13] KI-ZERBO, 1991.
[14] LOPES, p. 9, 1995.

fazer frente a toda uma historiografia que pregava a inferioridade africana.

Estes seriam alguns dos nomes mais importantes do chamado por Lopes de historiadores da fase da "superioridade africana". Em seu pequeno, mas provocante artigo sobre a historiografia africana, ele estabeleceu uma divisão entre as fases desta historiografia. A primeira delas seria aquela relacionada à ideia de ausência de história na África, da subordinação do continente africano ao colonialismo europeu, sendo, por assim dizer, a historiografia do colonizador. Enfim, seria a historiografia da "inferioridade africana".

A segunda seria a historiografia militante dos anos 50, 60 e 70 do século XX, envolvida até o último esforço com a causa da libertação do continente africano em relação ao colonialismo europeu. Esta historiografia teria sido o produto da geração de nomes como Cheik Anta Diop, Joseph Ki-Zerbo, Boubacar Barry, Abdulaye Ly e outros. Esta seria a historiografia da "superioridade africana", nascida tanto da militância política como dos esforços de seus agentes de colocar abaixo a premissa de que a África era um continente desprovido de história. Sobre isso, Lopes assim se pronuncia:

> [...] a esta tendência imposta pela geração de Ki-Zerbo gostaria de chamar de corrente da pirâmide invertida. A da tentação, quase emocional, justificável, de sobrevalorizar o argumento do *também temos* em vez de apenas *temos história (grifo nosso)*[15].

[15] LOPES, 1995, p. 8.

A crítica feita à geração de Ki-Zerbo é, para Lopes, o divisor de águas entre essa geração e, por que não dizer, a dele próprio, a geração das "historicidades complexas em face das historiografias ideologizadas". A essa geração de "emoções controladas", ele atribui a tarefa de "afinar as técnicas, conhecer as tendências transnacionais e quebrar as barreiras e tradições impostas pelas línguas oficiais"[16].

Dos expoentes das novas gerações entre africanos e africanistas destacamos José Curto com a afirmação de que é necessário desenvolver as reflexões sobre os processos de resistência à escravidão que já ocorriam, em suas diversas modalidades na África, e especialmente no que se refere às revoltas escravas, não podendo ser consideradas como fenômenos endógenos às Américas[17].

A abertura do mundo atlântico para as sociedades africanas

Em 1434, o navegador Gil Eanes, sob a bandeira portuguesa, chegou ao Cabo do Bojador. Esse momento foi o marco final da primeira fase da expansão portuguesa. O objetivo que guiava as expedições saídas de Portugal em direção à costa ocidental africana, até este momento, era o de encontrar a fonte que abastecia de ouro

[16] LOPES, 1995, p. 12-13.
[17] CURTO, 2005.

a Europa. À medida que esse projeto se desenvolvia, foi tomando outras formas e redefinindo seus objetivos. Para financiar o custo do investimento, por um lado e por outro, para abrir novas possibilidades de mercado na Europa e na própria África, os portugueses estabeleceram-se em feitorias na costa ocidental africana para desenvolver relações comerciais com os povos nativos, à medida que tentavam dar prosseguimento a seus projetos, o que acabou se configurando no périplo africano.

Talvez a imagem que se faça desse estabelecimento dos portugueses nesta região seja uma imagem próxima daquilo que a historiografia mais tradicional afirmava ter acontecido no Brasil, ou seja, que os portugueses desenvolveram suas atividades quase sem importar-se com os autóctones, impondo-lhes um comércio desfavorável, e a escravidão, com o uso da força. Entretanto, de acordo com John Thornton:

> O fracasso em dominar o comércio local costeiro ou subjugar as sociedades do litoral, mais acentuado na África, mas que também ocorreu em algumas partes das Américas, significa que devemos ampliar nossas estimativas do papel exercido por essas sociedades na formação do mundo atlântico. O controle sobre o comércio em alto-mar era significativo, porém, talvez, não tão determinante como o domínio territorial[18].

Conforme Thornton, os primeiros navegantes que se lançaram ao Atlântico estabeleceram um padrão de

[18] THORNTON, 2004, p. 80.

abordagem das sociedades que encontravam, a partir das experiências vivenciadas nas Ilhas Canárias, que se pautavam na superioridade militar a eles conferidas por suas habilidades marítimas. A estratégia constituía-se em aproximar as embarcações da costa, fazer fogo com os canhões de bordo, desbaratando as defesas de terra e, em seguida, se apossar dos territórios e escravizar as populações locais.

Essa forma de abordagem, porém, não logrou êxito no contato com as populações da costa ocidental africana. Nas palavras de Thornton, embora "os navios africanos não fossem projetados para navegar em alto-mar, eles eram capazes de repelir ataques na área costeira"[19]. Criava-se uma condição de equilíbrio, pois se os africanos não eram capazes de tomar de assalto naves europeias, os europeus, por seu turno, não mais puderam perpetrar seu ataque por mar ao continente. Restou-lhes abandonar, enquanto procedimento sistemático, o padrão estabelecido na Ilhas Canárias e adotar um comércio mais ou menos pacífico.

A eficiência deste sistema de defesa motivou, em 1456, o envio de Diogo Gomes como emissário do rei português para negociar um tratado de paz e estabelecer relações diplomáticas com os chefes dos estados da costa ocidental africana. O comércio, a partir deste momento, ao menos nesta área, deu-se sob a proteção dos governantes locais:

[19] THORNTON, 2004, p. 81.

> [...] além do poderio naval africano ter dificultado os ataques, ele também permitiu que os africanos comercializassem com os europeus segundo seus próprios termos, coletando direitos aduaneiros e taxas como queriam[20].

A presença dos estados nas relações comerciais que se estabeleceriam com os europeus não seria desprezível. Segundo Paul Lovejoy, havia uma disputa entre os comerciantes particulares e os estados pelo controle do comércio da costa ocidental da África, à semelhança do que acontecia na zona Centro-Ocidental.

> Huedá e Alada restringiam as atividades dos comerciantes particulares; as tentativas reais de controlar o comércio, forçando os comerciantes do interior do continente a lidar com os funcionários, foram um fator importante na invasão por Daomé desses dois estados na década de 1720[21].

Pode-se perceber uma divergência de opinião entre Thornton e Lovejoy. Para Thornton, a posição dos estados africanos foi exatamente oposta à descrita por Lovejoy. Segundo ele,

> [...] os governantes africanos e europeus perceberam, sem dúvida, que eles não poderiam conseguir controlar esse tipo de comércio, porque as distâncias, os riscos e outras deficiências de mercado implícitas eram muito grandes[22].

---

[20] THORNTON, 2004, p. 84.
[21] LOVEJOY, 2002, p.160.
[22] THORNTON, 2004. p.110.

Há algumas ponderações que podem ser feitas sobre essa afirmação de Thornton, mas vamos anunciar apenas uma delas. Ao falar de governos africanos, ele não diz quais, onde e nem quando. Parece que ele está supondo que todos os estados africanos procederam do mesmo modo, ao passo que Lovejoy faz a sua afirmação citando os estados e, por extensão, o lugar e o período.

O fato é que, em termos de comércio, o que se desenvolvia na costa ocidental africana não era uma novidade para os padrões comerciais que já vinham sendo desenvolvidos há séculos na área saariana para abastecer o mercado árabe. E para estados como Alada, Daomé, Oió, Huedá, o comércio com os europeus, na área do Atlântico, era apenas mais uma opção para o escoamento das mercadorias produzidas naquela região[23]. Thornton chama atenção para o fato de que o comércio com os europeus não era crucial, a novidade estaria no fato de, nos primórdios do comércio pelo Atlântico, "a Europa só ter oferecido à África artigos que ela já produzia"[24].

De acordo com Lovejoy, podem-se distinguir três categorias importantes de mercadorias importadas pelos estados africanos. Seriam elas: o dinheiro, na forma de "cauris", moedas de prata, barras de ferro, fios de cobre e bronze e alguns artigos têxteis; artigos militares, armas de fogo, principalmente, e artigos de luxo, tais como têxteis, bebidas alcoólicas, espelhos, agulhas e contas. Aos comerciantes europeus, eram oferecidos,

[23] Ver mapa em LOVEJOY, 2002, p. 159.

[24] LOVEJOY, 2002, p. 89.

além dos escravos (indubitavelmente o principal item de exportação), produtos como especiarias, perfumes, marfim, couro, goma arábica, têxteis, noz de cola, joias, ouro, cobre e estanho, entre outros[25]. Excetuando-se as armas de fogo, que ocupavam um papel muito importante na pauta comercial destes estados africanos, as informações de Thornton não se conflitam com as dadas por Lovejoy.

Um traço das sociedades da costa ocidental da África, em particular da região do atual Senegal, que pode revelar um aspecto social e político importante do estado sobre o comércio e sobre os comerciantes foi revelado por Claude Meillassoux ao narrar que, no século XV, o enriquecimento de um homem comum era considerado como subversivo pelos soberanos:

> O *bur* (soberano) enviava seus *ceddos* (estafeiros) para saquearem esse novo rico, a menos que resolvesse fazer-lhe uma visita de vários dias, esvaziando suas reservas e partindo coberto de presentes[26].

Para Meillassoux, esse fato é demonstrativo dos conflitos de interesses entre a aristocracia e a classe mercantil, que embora fossem economicamente complementares, eram politicamente concorrentes, já que o enriquecimento desta última representaria, para a aristocracia, a constituição de uma classe rival e não mais cliente. Assim, os mercadores de escravos, que eram abastecidos

[25] LOVEJOY, 2002, p.166-173.
[26] MBODJ apud MEILLASSOUX, 1995, p.184.

com o fruto das atividades guerreiras da aristocracia, se viam impedidos de acesso ao enriquecimento fora do nascimento, a menos que fossem "introduzidos nos títulos e obrigações nobilitárias que justificassem a riqueza no regime aristocrático"[27].

Ainda de acordo com Meillassoux, o comerciante era o estrangeiro que poderia ser mantido fora das esferas do poder exatamente por sua condição de estrangeiro. De fato, essa parece ser uma constante que se manteve até o final do século XIX. Desta forma, poder-se-ia explicar a atuação sistemática de agentes comerciais "brasileiros" na costa ocidental da África. No entanto, há de se considerar uma figura como a de Francisco Félix dos Santos, o Chachá de Uidá.

O pacto de sangue de Chachá e Guêzo: a abertura para dois mundos

A experiência de Francisco Félix de Souza é bastante singular sob vários aspectos e, em particular, quanto à ação do Estado sobre o comércio de modo geral e o tráfico de escravos especificamente. Resumindo a sua trajetória, pode-se dizer que o baiano, filho de um português com uma indígena, chegou à costa ocidental da África por volta de 1800 e, de acordo com informações dadas por Pierre Verger, em 1803 já se ocupava de atividades administrativas no Forte de São João da Ajuda (Ajudá

---

[27] MEILLASSOUX , 1995, p. 184.

ou Uidá), antes mesmo da chegada de seu irmão Jacinto José de Souza, que governou o forte de 1804 a 1805[28].

Segundo Milton Guran, teria sido com o propósito de manter as instalações da fortaleza que Francisco Félix de Sousa começou a traficar escravos. O fato é que desentendimentos entre ele e o Rei Adandozan, por conta de uma dívida cobrada ao referido rei, provocou a sua prisão. Naquela ocasião, teria surgido o seu pacto de sangue com Gapké, irmão de Adandozan, que também se encontrava preso. Depois de fugir, provavelmente com a ajuda dos partidários de Gapké, o futuro Chachá ajudaria o seu "irmão de sangue" a derrubar Adandozan. O pagamento a Francisco Félix de Souza, depois da coroação de Gapké, com o nome de Guêzo, foi a concessão do título de Chachá e o direito ao monopólio sobre o tráfico de escravos no Daomé.

Neste aspecto a novidade em torno de Francisco Félix de Souza é a introdução de um estrangeiro comerciante no circuito do poder político e aristocrático de uma sociedade africana. A sua introdução neste circuito desencadeou um processo de abertura das sociedades locais para a penetração tanto dos interesses colonialistas de potências como França e Inglaterra, quanto para a constituição de uma comunidade de ex-escravos brasileiros retornados à região do Daomé.

Para Verger, havia uma preferência dos comerciantes do Golfo do Benin pelos comerciantes da Bahia. Essa preferência estaria relacionada ao fumo de rolo baiano,

---

[28] VERGER, 1987.

bastante apreciado naquela região, a ponto de converter-se em moeda-padrão nas transações comerciais. O tráfico era tão próspero e lucrativo que motivou a instalação de agentes comercias nas duas margens do Atlântico.

O intenso comércio, a possibilidade de fazer fortuna e a conjuntura desfavorável na Bahia para escravos e libertos, principalmente após a Revolta dos Malês, em 1835, são elementos que explicam o movimento de retorno e de constituição de uma comunidade de "brasileiros" no Golfo do Benin. Elementos dessa comunidade teriam se tornado os principais agentes do tráfico de escravos na região. Com a crescente pressão inglesa ao longo do século XIX, os agentes do tráfico de escravos foram obrigados a dedicar-se a um comércio de menor lucratividade, o do azeite de dendê.

Segundo Guran,

> O pacto social, simbolicamente representado pela existência de um Chácha, contribuiu de forma decisiva tanto para dar um mínimo de segurança aos brancos e aos ex-escravos retornados – em suma, à comunidade agudá – como para assegurar a estabilidade indispensável às suas atividades econômicas[29].

Uma história que margeia a África

No Brasil, apesar das culturas africanas estarem entre as principais matrizes de sua formação, o continente

[29] GURAN, 2000, p. 21-31.

africano é quase completamente ignorado em sua complexidade e heterogeneidade. Prevalecem, no conjunto da sociedade brasileira, certos estereótipos a respeito do que seja a África ou do que seja africano, a ponto de respaldar a afirmação de Lívio Sansone:

> [...] a África, no Brasil, tem sido em grande medida o resultado do sistema de relações raciais, muito mais do que da capacidade de preservar o que Herskovits chamou de africanismos. Se aceite este ponto de vista, não há surpresas, portanto, em constatar que tanto o conformismo quanto o protesto se relacionaram e criaram a sua própria África[30].

Assim, apesar da proximidade cultural e histórica com certas regiões do continente africano, há um sério problema de tradução e representação da África no Brasil. As duas representações apontadas por Sansone, a do conformismo e a do protesto, se enquadram na categoria de visões estereotipadas: a África do conformismo, a partir dos elementos utilizados pelo mundo ocidental para classificar a África, e a do protesto, igualmente estereotipada, que a enquadra na categoria da mítica "Mama África".

Para essas representações, não interessa a África real, histórica, localizada no tempo e no espaço, pois a admissão de um continente africano, histórico e plural põe abaixo os seus mais profundos alicerces, quais sejam: para

---

[30] Ao fazer a citação do conceito de africanismo tomado de empréstimo a Herskovits, Sansone (2002, p. 249-250) cita em nota de rodapé a obra de HERSKOVITS, M. **The Myth of the Negro Past**. New York: Harper & Bros, 1941

a representação do conformismo, a de que o continente africano não é dotado de história e que essa história nos é próxima e recente, e para a representação do protesto, a representação de que a África foi um idílio até a chegada dos europeus. Assim, é essencial a essas duas representações a perpetuação de uma concepção de África ahistórica.

Há uma terceira visão do continente africano nascida dos meios acadêmicos e da proliferação de estudos que privilegiam a associação com o tráfico negreiro ou a escravidão. Visto sempre como fornecedor de mão-de-obra escrava, a própria heterogeneidade do continente africano e dos povos que para cá foram trazidos sucumbe diante de denominações generalizantes, tais como mina, nagô, jeje, banto[31].

A primeira vez que o tema escravidão foi tratado como um problema historiográfico remonta aos primórdios do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, mais precisamente ao ensaio de Karl Philip von Martius, *Como se deve escrever a história do Brasil*. Publicado no contexto de construção de uma história "legitimamente" brasileira, ele foi um dos primeiros a sustentar a ideia do Brasil como uma nação formada por três raças, a branca (portuguesa), a cor de cobre (indígena) e a negra (africana). De acordo com sua ótica, as contribuições foram distintas, sugerindo, em suas palavras, que "o sangue Portuguez, um poderoso rio, deverá absorver os pequenos confluentes das raças Índias e Ethiopica"[32].

---

[31] OLIVEIRA, 1995/1996.

[32] MARTIUS, 1973 [1844], p. 383

Em relação à escravidão negro-africana, entretanto, Von Martius apresentou uma questão que perseguiu a maior parte dos historiadores, de Adolfo Francisco Varnhagen a Gilberto Freyre. Para ele, caberia responder à questão quanto ao fato de a escravidão e a maciça presença de negros na sociedade brasileira serem fatores positivos ou negativos para o desenvolvimento da nação, resposta que seria dada por uma geração futura de historiadores. Boa parte dos estudiosos da sociedade brasileira, de certa influência, respondeu de modo negativo a essa proposição.

Uma variação significativa e de alcance sobre o tema só foi obtida com a publicação da obra *Casa Grande e Senzala*, de Gilberto Freyre. Nesta obra, o negro é visto como um elemento dinamizador da civilização. A mestiçagem foi assumida e reconstruída, passando a ser considerada como um mecanismo de elevação cultural e biológica da população negra a um patamar mais próximo da civilidade europeia. Essa nova visão, ainda que guardada a intolerância quanto à presença negra, não via na experiência da escravidão ou na miscigenação um sinal de atraso[33].

Apesar dessa mudança de percepção, a figura do escravo foi revestida de uma aura de submissão e passividade diante do seu senhor e diante mesmo da sua condição de agente histórico. A ideia de “escravo-coisa” só começou a ser revisada a partir dos trabalhos da década de 1970. Para isso contribuiu um substantivo afluxo ao

---

[33] SHWARCZ, 1993.

país de brasilianistas, a exemplo de Kátia de Queiroz Mattoso, Stuart Schwartz e outros. De certa forma, a ação desses estudiosos é perceptível na geração seguinte de historiadores. Destes, um dos mais célebres é João José Reis, cujos trabalhos sobre revolta escrava são hoje referência obrigatória para qualquer trabalho sobre o tema.

No caso específico da Bahia, a proposição anunciada por Luiz Viana Filho de que a escravidão foi, sobretudo, um fenômeno litorâneo e vinculado à lavoura da cana-de-açúcar manteve-se durante boa parte das décadas de 1980 e 1990 sem uma revisão minuciosa[34].

Um dos primeiros trabalhos a tentar verificar empiricamente essa afirmação foi o de José Ricardo Moreno Pinho, dedicado à análise do trabalho escravo na pecuária e na policultura agrícola, e a sua perda de espaço diante da difusão de formas de trabalho livre pré-capitalistas nos antigos termos de Santo Antônio do Urubu e São José de Carinhanha durante o século XIX. Neste trabalho, o autor questiona e refuta formalmente, a partir da documentação que possuía, a ideia defendida por Viana Filho.

No Sul da Bahia, onde também vicejava a tese de que a lavoura cacaueira era, por princípio, incompatível com a utilização da mão de obra escrava, sendo o seu processo produtivo levado a cabo por trabalhadores livres, ocorreu processo semelhante com o trabalho de Mary Ann Mahony.

Mahony argumentou que apesar da inexistência de grandes plantéis de escravos dedicados à cacauicultura,

---

[34] VIANA FILHO, 1976.

a sociedade ilheense se estruturou a partir da dicotomia entre livres e escravos, e mais, que

> [...] as atitudes que aquelas pessoas livres, particularmente os brancos ou quase brancos, desenvolveram frente aos escravos e aos ex-escravos iriam continuar assombrando Ilhéus após a abolição, como aconteceu em outras comunidades[35].

Mahony não foi a primeira a dedicar-se aos estudos da escravidão no Sul da Bahia; Stuart Schwartz e João Reis já haviam desenvolvido trabalhos sobre as relações escravistas nesta região, no período colonial, nos quais se ressalta a temática da resistência escrava[36].

Em seu estudo sobre o mundo dos engenhos de açúcar baianos, Schwartz destacou a importância de se produzir interpretações que considerem a vida dos escravos entremeada ao aspecto de que "os escravos eram uma força de trabalho, e os trabalhos forçados prestados a outros orientavam praticamente todos os aspectos de sua situação"[37]. Daí a necessidade de apreender o contexto e a natureza das exigências específicas do trabalho a que estavam submetidos, e a intrínseca relação entre suas condições de vida e os conflitos daí resultantes, bem como as opções adotadas em cada processo.

---

[35] MAHONY, 2001, p.137.

[36] SCHWARTZ, 1988, 2001. Especialmente sobre revolta e resistência escrava, ver: REIS, 1976, 1979, 1988, 1989, 1992, 1995-1996, 2003.

[37] SCHWARTZ, 2001, p. 89.

As evidências da rebeldia dos escravos no engenho de Santana e a quebra das regras estabelecidas pelos senhores, e/ou administradores, a falta de submissão às mesmas e as imposições de limites à exploração da mão de obra pelos senhores e de ganhos para os escravos datam de períodos anteriores aos movimentos do final do século XVIII e início do XIX.

Com isso, percebe-se que, independentemente do tempo e do espaço onde quer que se tenha feito presente o fenômeno da escravidão, ou da submissão compulsória do africano e dos seus descendentes, elas não se deram de forma passiva e ordeira. Uma das faces da resistência escrava foi a da rebelião, conforme João Reis, "a mais direta e inequívoca forma de resistência coletiva"[38].

Engenho de revoltas

A resistência à escravidão, há décadas, tem sido objeto de pesquisas. Quilombos e revoltas escravas logo chamaram a atenção dos intelectuais que discutiram essas formas de insubmissão. As reflexões romperam com a compreensão de resistência escrava relativa, exclusivamente, às formas que indicassem uma "ruptura" com a escravidão, para abarcar as mais diversas estratégias cotidianas de resistência à escravidão, fossem coletivas ou individuais.

O engenho de Santana é um dos microcosmos do processo de resistência escrava no sul da Bahia. Nele, os

---

[38] REIS, 1995-1996, p. 21.

escravos travaram um intenso combate, parafraseando Inês Oliveira, para "viver ou morrer entre os seus". Os vestígios indicam que ele se transformou em verdadeiro engenho de revoltas entre os fins do século XVIII e início do XIX, período que se inscreve na chamada era das revoluções, tendo na Bahia se prolongado pelo período de formação do Estado.

> As revoltas se tornaram mais frequentes a partir do final do século XVIII, favorecidas pela expansão das áreas dedicadas à agricultura de exportação e a consequente intensificação do tráfico escravo, que fez crescer a população cativa[39].

Revoltas articuladas a quilombos, lutas e disputas por regulamentação de espaços na produção e por condições de trabalho e de convivência entre os seus que se prolongaram por vários anos.

Hoje, à beira do Rio do Engenho, localizado em Ilhéus, Região Sul da Bahia, uma pequena comunidade se comprime em sua margem direita. Aí existe uma igreja, restaurada, caiada de branco. No terreno em frente à pequena igreja, um grande caldeirão de ferro com sua larga boca para cima, exposto às intempéries, enferrujando; uma enorme pedra de mó depositada em frente a esse tacho. Ali, no palco de diversas revoltas, estão apenas estes vestígios materiais do engenho de Santana.

São vestígios de poderes senhoriais ali estabelecidos, poderíamos pensar, parafraseando Walter Benja-

[39] REIS, 1995-1996, p. 22.

min: restaram apenas os "monumentos à barbárie"[40]. Nenhum registro visível, escrito ou placa sobre as lutas ali levadas a cabo pelos escravos. Anos de revolta, de aquilombamento, anos de luta por garantias de espaço, de sobrevivência, enfim, de direitos. Ali, um dos cenários da luta negra que resultou, inclusive, em um raro documento da experiência dos africanos e afrodescendentes, uma pauta de reivindicações de direitos a suas atividades.

As histórias deste engenho ainda permanecem abertas às interpretações. A documentação histórica relativa ao engenho de Santana subsidiou importantes interpretações sobre o mundo dos engenhos de açúcar, do qual é exemplo o livro de Stuart Schwartz, *Segredos internos*, que se tornou um referencial para os trabalhos futuros sobre o engenho de Santana, tendo esse historiador sido responsável pela identificação de documentos inéditos sobre resistência escrava naquele engenho. Aos estudos desse historiador se seguiram os de João Reis sobre as revoltas do engenho, também revelando documentos inéditos

A bibliografia publicada sobre o engenho de Santana não é vasta. Dedicado exclusivamente à sua história, dispomos do livro paradidático de Terezinha Marcis, intitulado *Viagem ao Engenho de Santana*, no qual a autora traçou um amplo percurso do desenvolvimento do engenho, desde a chegada dos colonizadores, destacadamente a sua constituição por Mem de Sá, e aborda aspectos

---

[40] BENJAMIN, 1985.

gerais da produção, da mão de obra e das relações sociais no engenho[41].

Mais recentemente, a documentação relativa ao Santana subsidiou as reflexões de Marcelo Henrique Dias e Ângelo Carrara, no livro *Um lugar na história*, sobre a Capitania de Ilhéus, além de sua tese de doutorado, na qual registra o engenho de Santana como o último em funcionamento no período em que Ilhéus foi capitania, paulatinamente transformada em fornecedora de produtos voltados para o abastecimento da cidade de Salvador e da região do Recôncavo.

Algumas características do engenho de Santana instigam a reflexão. Foi um dos poucos engenhos que existiram na Capitania de Ilhéus[42] e foi o último desta Capitania a entrar em "fogo morto"[43]. Chama também atenção a dimensão do contingente de mão de obra escrava ali empregada na produção do açúcar, entre 200 e 300 escravos. É também uma experiência para reflexão a leitura sobre as ações dos escravos para impor limites ao poder senhorial em torno da administração dos escravos. O Santana experimentou uma diversidade de padrões administrativos, pois foi propriedade jesuítica, de leigos, de proprietários presentes e, em sua maioria, absenteístas. E nesses diversos tipos de padrões, os escravos impuseram limites e conquistaram espaços na propriedade açucareira escravista.

---

[41] MONTEIRO, 1999; MARCIS, 2000.

[42] Segundo os autores, foram seis os engenhos existentes no período colonial. Ver: DIAS; CARRARA, 2007.

[43] DIAS, 2007.

A cadeia sucessória de proprietários do engenho é conhecida. Em 1537, Mem de Sá, terceiro governador-geral, recebeu formalmente a doação de Jorge Figueiredo Correia, o capitão donatário, cuja legalização só foi finalizada após longa disputa jurídica, em 1569. Foi de Mem de Sá o investimento para a construção do engenho. Após sua morte, em 1572, e com a morte de seu único filho homem, a propriedade ficou para sua filha Felipa de Sá que se casou com dom Fernando de Noronha, o Conde de Linhares. O casal foi também absenteísta em relação ao controle do Santana, e enviava administradores de Portugal[44].

Após a morte de Felipa, em 1618, o Santana, testado por ela ao Colégio Santo Antão de Lisboa, juntamente com o engenho Sergipe, outro dos engenhos de Mem de Sá, foi submetido a uma intensa disputa judicial entre os Colégio de Santo Antão de Lisboa, o Colégio da Bahia e a Misericórdia, disputa solucionada somente em 1655, sendo, portanto, no período, administrado por padres jesuítas.

Após a expulsão dos jesuítas, em 1759, o Santana foi arrematado em leilão por Manuel da Silva Ferreira, Provedor da Casa da Moeda da Bahia, que o passou para Felisberto Caldeira Brant, o Marquês de Barbacena, em 1810. Posteriormente, o Marquês foi substituído por Sá Bitencourt, seu proprietário até o ano de 1876, quando, após sua morte, as terras foram fracionadas entre diversos herdeiros, hoje pertencentes a Alice Maranhão Dias[45].

---

[44] SCHWARTZ, 1988.
[45] MARCIS, 2000.

O trabalho na cana era intenso em determinados períodos do ano, pesado, e exigia a integração das atividades. Os trabalhos no canavial podiam ser feitos em grupo ou em duplas, a exemplo do corte, feito por um homem e uma mulher. Os trabalhos do fabrico do açúcar no engenho eram atividades especializadas que diferenciavam seus integrantes em divisões sociais e por categorias étnico-raciais[46].

A cana precisava de grandes contingentes de trabalhadores em determinados períodos do ano. A combinação de atividades agrícolas e industriais integradas nas propriedades rurais dava à lavoura de cana de açúcar sua característica especial, tornando-a bem diferente das outras unidades agrícolas.

No engenho de Santana, os conflitos nas relações entre os grupos que dele faziam parte eram grandes. Os jesuítas abordaram, em diversos documentos, suas dificuldades com a população indígena, assim como as dificuldades na subordinação da mão de obra para a produção do engenho, que era antiga, e chega a ser argumento para que o engenho mudasse suas atividades. Provavelmente, os padres jesuítas, a exemplo do Padre Manoel de Figueiredo, se sentiam "encurralados" pelos ataques dos indígenas aos canaviais. Suas dificuldades eram tão grandes, que sua frase manifesta o alcance da ação dos índios: "uma praga de Tapuias, gentio bravo[47]". Internamente, a pressão era exercida pelos escravos negros.

---

[46] SCHWARTZ, 2001.
[47] ASSUNÇÃO, 2004, p. 320.

Os escravos não davam descanso aos administradores do engenho. Em 1735, o Irmão Matheus de Souza ressaltava a importância de se ter saúde para enfrentar as dificuldades com os escravos, "alguns, por bem com brandura alguma coisa fazem, outros querem ser levados com rigor"[48]. Percebe-se que a renovação da escravaria seria uma das preocupações constantes do Santana, a despeito de alguns indicarem o estímulo para formar família como forma de reprodução do escravo. O mesmo Irmão reclama ao Padre Gaspar Esteves a falta de mão de obra, pelo descuido do Padre Pedro Teixeira, que estivera no engenho em período anterior ao dele e que não tivera cuidado de adquirir mais escravos e assim ele via problemas, pois alguns tinham morrido, outros estavam velhos e incapazes de servir e outros teriam sido vendidos para o Sergipe do Conde, outro engenho jesuíta[49].

O momento da venda de escravos ou a transferência de um engenho jesuíta para outro era um momento de tensão para os padres e para os escravos, principalmente por causa dos aspectos que envolviam as vendas, como o afastamento de suas famílias e de espaços de barganha e ou autonomia já conquistados naquele lugar. Era também um momento que podia ser propício à fuga.

As reclamações eram diversas. Em 1736, o Padre Antonio Fernandes informava ao Padre Gaspar Esteves que os negros andavam por onde queriam, negligenciavam o trabalho e cometiam furtos nas roças dos padres, embo-

[48] ASSUNÇÃO, 2007, p. 325.
[49] ASSUNÇÃO, 2007.

ra ele também afirmasse, no item furto das roças, que os feitores brancos causavam mais estragos que os negros[50].

Em 1750, o Irmão Francisco Silva havia sido esfaqueado por um dos negros, e o Padre Antonio Gama reclamava que o comportamento rebelde de alguns dos escravos era incontrolável e que o engenho era prejudicado, pois, apesar de grande a escravaria, os negros se recusavam ao trabalho por mais de cinco horas. Ainda que consideremos o exagero do Irmão, isto indicava a imposição, na prática, pelos escravos, de uma redução na carga horária de trabalho.

As revoltas do engenho

Por volta de 1789, parte dos escravos do Santana deflagrou uma rebelião. Possivelmente, as relações de trabalho teriam levado a esta situação, pois teriam ficado tensas entre os escravos e o mestre de açúcar, que acabou assassinado e teve seu corpo ocultado em lugar não encontrado pelo senhor. Os escravos se apropriaram de ferramentas do engenho e fugiram para a mata da região, formando quilombos, resultando em grandes prejuízos para o engenho que ficou, por aproximadamente dois anos, de "fogo morto"[51].

Ressalte-se a estratégia utilizada, que tinha a ver com o conhecimento da região onde estava localizado o

[50] ASSUNÇÃO, 2007.
[51] A data e o número dos escravos revoltados foram estimados por Stuart Schwartz.

engenho e que evidencia as articulações entre quilombos e revoltas escravas. Segundo Reis, "A revolta se assemelha a ações coletivas comuns na história de outros grupos subalternos, mas o quilombo foi um movimento típico dos escravos. É difícil, porém, em muitos casos, distinguir um do outro[52]".

Os escravos que ficavam circulando em grupos próximos ao engenho atemorizavam o senhor Manoel Ferreira, que temia pela própria vida, mas que não deixou de se valer de estratagemas para sujeitá-los e para reprimir aquele movimento. Os escravos aquilombados ofereceram proposta de capitulação, um Tratado de Paz, como é intitulado o próprio documento. Manoel fingiu aceitar o acordo e a expedição de uma carta de alforria para Gregório, o único escravo da revolta conhecido pelo nome. Segundo o documento, tratava-se de um escravo cabra[53], que seria o líder do movimento. Mandou ainda que, junto com outros escravos que participaram da revolta, fossem buscar gado e farinha, o que demonstrou ser apenas um estratagema para prendê-los, ao qual, ainda num último ato de rebeldia, os escravos tentaram resistir.

Gregório foi enviado para a prisão, onde permaneceu até pelo menos o ano de 1806, tendo sido os outros

---

[52] REIS, 1995-1996, p. 15.

[53] O termo "cabra" tinha, na documentação, uma conotação pejorativa, carregada de significados sociais, que indicava aspectos ligados à discriminação racial. Enquanto "pardo" podia ser um termo mais genérico de uma condição social como livre, e "negro" substituía escravo, cabra era o que guardava uma delimitação de "cor", pois, filho da negra com o mulato ou vice-versa, cabra correspondia ao mulato escuro.

escravos, aprisionados com ele, vendidos para o Maranhão. Provavelmente, teria sido Gregório um dos produtores do *Tratado*, documento singular na história da escravidão no Brasil. Dois documentos relatam o acontecido: uma petição em favor de Gregório e uma cópia do *Tratado de Paz*, publicado por Stuart Schwartz e, posteriormente, discutido por João Reis.

O *Tratado de Paz* consiste em verdadeiro libelo coletivo das ações de sujeitos que exerciam um controle de diversos espaços dentro da escravidão. Este foi um dos raros momentos em que os escravos apostaram na possibilidade de acordo, mediram suas forças com a dos senhores em audacioso desafio. Lembra João Reis que

> Quando o escravo conspirava uma revolta, ele raramente contava com a possibilidade de acordo. Mas nem toda revolta visava a destruição do regime escravocrata, ou mesmo a liberdade dos escravos nela envolvidos. Muitas visavam apenas corrigir excessos de tirania, diminuir até um limite tolerável a opressão, reivindicando benefícios específicos – às vezes a reconquista de ganhos perdidos – ou punindo feitores particularmente cruéis. Eram levantes que almejavam reformar a escravidão, não destruí-la[54].

Os limites de estabilidade das relações senhor x escravo foram novamente ultrapassados no Santana em 1821. Quais teriam sido as causas de um choque tão violento que resultou, novamente, em estado de guerra? O documento que nos revela este prolongado, audacioso e

---

[54] REIS, 1995-1996, p. 21-22.

complexo movimento foi publicado por Reis, em *Resistência escrava em Ilhéus: um documento inédito*[55] e nos permite vislumbrar um pouco deste processo. Cerca de 220 escravos formavam o contingente da escravaria no engenho de Santana, naquele período, e a maioria deles, pelo que podemos depreender, se levantou. Era senhor, então, o Brigadeiro Felisberto Caldeira Brant Pontes, o Marquês de Barbacena, proprietário absenteísta que residia em Salvador e que tinha concepções rígidas a respeito do controle da escravaria, que deveria ser mantida sob rígido controle, o que certamente não ocorria em sua propriedade do sul onde o engenho era comandado por um administrador.

O Capitão José Ricardo da Silva tentou reprimir o levante, mas teria apenas inflamado os ânimos mais ainda. Os escravos tomaram conta do engenho por três anos. Provavelmente, se aproveitaram do conhecimento que tinham do local, do domínio das atividades que ali desenvolviam e das quais tiravam seu sustento, das roças que já possuíam e eram a base de sua alimentação anteriormente. Teriam eles dado continuidade à produção do açúcar e buscado negociá-lo naquele período?

Assim permaneceram até 1824 e, provavelmente, se beneficiaram dos conflitos baianos no momento da independência, quando os conflitos e mesmo o processo de guerra que viveu a Bahia impediram e/ou retardaram os ataques significativos para sujeitá-los. Naquele ano, porém, o Governador da Província enviou o Corregedor,

[55] REIS, 1979.

que também não conseguiu subordiná-los, e pediu então apoio de tropas das vilas de Valença e Santarém. A partir deste encaminhamento é que parte dos rebelados se aquilombou nas matas da região.

A repressão não foi eficiente, pois, após darem batidas na mata, não encontraram os aquilombados, e somente aos poucos parte deles foi retornando de forma voluntária para o engenho, tendo outra parte – sugere o documento que eram as lideranças – permanecido nas matas, talvez procurando escapar de punições mais graves ou para organizar novos levantes a partir do quilombo que recebeu novos contingentes de escravos fugidos da região. Este último dado, se ao mesmo tempo podia apenas ser resultante da necessidade de atemorizar, por outro parecia muito plausível, pois assim como afirma o próprio juiz de paz, o estado de revolta era bem conhecido na região, tornando-se, portanto, um motivo para agregar novos membros entre os escravos.

A situação era tão explosiva que mesmo os escravos retornados voluntariamente ao engenho ameaçaram novos levantes, o que deixava em estado de apreensão o administrador, que temia ser morto, e o juiz de paz, que temia a expansão daquele exemplo. O juiz, então, em 1828, a despeito das dificuldades de sustento da tropa, que terminou sendo financiado pelo próprio engenho, pois as contas foram pagas pelo administrador, solicitou o aumento da repressão, pedindo o apoio de 40 milicianos e um oficial militar.

No dia 30 de junho daquele ano, utilizou o estratagema de realizar uma diligência na povoação de Una, para que não fosse despertada a atenção dos escravos para

aquela expedição e, utilizando-se de guias, marcharam pela Vila Nova de Olivença e, no dia dois de julho, atingiram o quilombo ou um dos quilombos.

A empreitada, no entanto, não seria fácil. Para decepção do juiz, não encontraram nenhum dos quilombolas, mas foram surpreendidos ao encontrar, conforme afirma João José Reis,

> [...] para acima de sessenta mil covas, assim mais seis mil pés de café e para mais de quatro mil de algudão, e muitas arvores de espinho, dous tiares de tesser pano de algudão [...] e muita farinha feita, sal e muito peixe e mais suprimentos de ferragens[56].

Certamente, isso indicava a significativa e prolongada existência daquele agrupamento.

O primeiro embate com os quilombolas se deu em seguida, quando a tropa que continuava a perseguição foi atacada, tendo resultado em ferimentos em dois dos soldados, no administrador do engenho e no engenheiro estrangeiro que os havia acompanhado. Os quilombolas escaparam e o juiz ordenou um breve recuo à tropa, segundo o juiz, for falta de munição. O mais provável, no entanto, é que tenha sido pelo impacto com a derrota sofrida, tendo em vista que, além de munição, ele solicitou o suporte de mais duas dezenas de soldados.

As investidas da tropa continuaram e esta encontrou mais agrupamentos quilombolas. Referem-se a

---

[56] REIS, 1979. p. 294.

> [...] sete ranxos e várias plantações de mandiocas, e cana, algudão, duas rodas de pillar mandioca, e dous alguedares de cozer farinha, e que em hum daqueles ranxos três e meio alqueires de farinha, e húa porsão de sal, húa panela com húa porsão de pólvora[57].

A perseguição continuou, pois novamente haviam fugido os quilombolas. Foi encontrado novo agrupamento, desta vez com quatro casas e mais mandioca "que bem se poderia fazer para mais de mil alqueires de far[a]."[58]. Os perseguidos haviam novamente fugido. Todos os quilombos encontrados foram destruídos. O documento não informa apreensões, além de duas crianças que, pela idade, provavelmente, haviam nascido no quilombo, deixando entender que a recaptura havia sido frustrada. Parte dos fugidos teria continuado a viver em quilombos nas matas, apesar dos grandes prejuízos que tiveram com a destruição daqueles produtivos quilombos, conforme revelou o relatório do juiz.

Considerações finais

Nesta perspectiva, há que se considerar que tanto a história passada, quanto a recente dos africanos e seus descendentes na diáspora foi sempre marcada pelo sentimento insurrecional. Apesar de frequentemente se encontrarem em posições subalternas e balizadas por re-

---

[57] REIS, 1979, p. 294.
[58] REIS, 1979, p. 295.

lações que tentavam inferiorizá-los, isso não representou a aceitação dessa condição e dessas relações.

Quer nos debates acadêmicos em torno da reivindicação da condição de sujeitos históricos, quer no impasse criado pelos europeus interessados no tráfico de escravos ou mesmo na recusa das relações de trabalho, mesmo que submetidos ao cativeiro, os africanos e afro-brasileiros resistiriam com toda sua fibra e energia à subalternização. Eles não se comportaram, não se sentiram e não se pensaram como subalternos. Subalternizados, inferiorizados, subestimados, sim. Não se pode dizer, no entanto, que foram subalternos, pois para isso seria necessária a aceitação dessa condição por parte deles.

Referências

ALENCASTRO, Luiz Felipe. **O trato dos viventes**: formação do Brasil no Atlântico Sul. Séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ASSUNÇÃO, Paulo. **Negócios jesuíticos**: o cotidiano da administração dos bens divinos. São Paulo: EDUSP, 2004.

BARRY, Boubacar. **Senegâmbia**: o desafio de uma história regional. Rio de Janeiro: SEPHIS-CEAA/UCAM, 2000.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In:______. **Obras escolhidas**. Magia e técnica, arte e política. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

CURTO, José. Resistência à escravidão na África: o caso dos escravos fugitivos e recapturados em Angola, 1846-1876. **Revista Afro-Ásia**, n. 33, p. 67-86, 2005. Anual.

DIAS, Marcelo Henrique. **Economia, sociedade e paisagens da Capitania e Comarca de Ilhéus no período colonial**. 2007. Tese (Doutorado em História)-Universidade Federal Fluminense, Niteroí, 2007.

DIAS, Marcelo Henrique; CARRARA, Ângelo Alves (org.). **Um lugar na história**: a capitania e comarca de Ilhéus antes do cacau. Ilhéus: Editus, 2007.

FAGE, John Donnelly. A evolução da historiografia africana. In: KI-ZERBO, Joseph (org.). **História Geral da África**: metodologia e pré-história da África. São Paulo: Ática; Paris: UNESCO, 1982. v. 1.

GURAN, Milton. **Agudás**: os "brasileiros" do Benin. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

HARTOG, François. **O espelho de Heródoto**: ensaio sobre a representação do outro. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.

HEGEL, Georg Wilhelm Friederich. **La razion dans Histoire**: introducion a la Philosophie de l'Histoire. Paris: Editions 10/18, 2003.

KI-ZERBO, Joseph. Africa from the 12th to the 16th centuries. In: ______. **General history of Africa.** Paris: Présence Africaine: Edicef: UNESCO, 1991. v. 4.

LOPES, Carlos. A pirâmide invertida: historiografia africana feita por africanos. **Soronda** (Revista de Estudos Guineenses**)**, Bissau, n.18, p. 3-13 , jul. 1994.

LOVEJOY, Paul. **A escravidão na África**: uma história de suas transformações. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

MAHONY, Mary Ann. Instrumentos necessários: escravidão e posse de escravos no Sul da Bahia no século XIX, 1822-1889. **Revista Afro-Ásia**, Salvador, n. 25-26, p.95-139, 2001. Anual.

MARCIS, Teresinha. **Viagem ao Engenho de Santana**. Ilhéus: Editus, 2000.

MARTIUS, Carl Friedrich Phillipp von. Como se deve escrever a história do Brasil. **Revista Trimestral de História e Geographia** (Jornal do Instituto Histórico e Geographico Brazileiro), Rio de Janeiro, v. 6, n. 24, p. 381-400, 1973 [1844]. Disponível em: <http://www.ihgb.org.br>. Acesso em: 4 fev. 2011.

MEILLASSOUX, Claude. **Antropologia da escravidão**: o ventre de ferro e dinheiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

MONTEIRO, Simone Correia Cardoso. **Breve história do engenho de Santana**: a cadeia sucessória de 1537 a 1919. 1999. Trabalho de Conclusão do Curso de Graduação (Graduação em História)- Universidade Estadual de Santa Cruz, Ilhéus, 1999.

OLIVEIRA, Maria Inês Cortez de. Viver e morrer no meio dos seus: nações e comunidades africanas na Bahia do século XIX. **Revista da USP**, São Paulo, n. 28, p. 174-193, dez./fev. 1995, 1996.

REIS, João José. A elite baiana face aos movimentos sociais 1824-1840. **Revista de História**, São Paulo, ano XXVII, n.108, p. 341-348, 1976. Separata.

______. Resistência escrava em Ilhéus: um documento inédito. **Anais do Arquivo Público do Estado da Bahia**. v. 44, p. 285-297, 1979.

______. Um balanço dos estudos sobre as revoltas escravas na Bahia.

______. (org.). **Escravidão e invenção da liberdade**: estudos sobre o negro no Brasil. São Paulo: Brasiliense: CNPQ, 1988.

______. Recôncavo rebelde: revoltas escravas nos engenhos baianos. **Revista Afro-Ásia**, v. 15, p. 100-126, 1992. Anual.

______. Quilombos e revoltas escravas no Brasil. **Revista USP**, São Paulo, n. 28, p. 14-39, dez./fev. 1995-1996.

REIS, João José. **Rebelião escrava no Brasil**: a história do levante dos malês em 1835. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

REIS, João José; SILVA, Eduardo. **Negociação e conflito**: a resistência negra no Brasil escravista. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

SAID, Eduard. **Orientalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SANSONE, Lívio. **Da África ao afro**: uso e abuso da África entre os intelectuais e na cultura popular brasileira durante o século XX. **Revista Afro-Ásia**, Salvador, n. 27, p. 249-269, 2002. Anual.

SHWARCZ, Lília Moritz. **O espetáculo das raças***:* cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SCHWARTZ, Stuart. **Segredos internos**: engenhos e escravos na sociedade colonial (1550-1835*)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

_____. **Escravos, roceiros e rebeldes**. Bauru, SP: EDUSC, 2001.

SILVA, Alberto da Costa e. **Um rio chamado Atlântico**: a África no Brasil e o Brasil na África. Rio de Janeiro: Nova Fronteira: EDUFRJ, 2003.

THORNTON, John. **A África e os africanos na formação do mundo atlântico 1400-1800**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

VERGER, Pierre. **Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos dos séculos XVII ao XIX**. São Paulo: Corrupio, 1987.

VIANA FILHO, Luiz. **O negro na Bahia**. São Paulo: Martins; Brasília, DF: INL, 1976.

CULTURA E ETNICIDADE NA AMÉRICA PORTUGUESA: AS IRMANDADES NEGRAS, SÉCULOS XVII-XVIII

André Luiz Rosa Ribeiro

Introdução

A temática da etnicidade no contexto da diáspora gerou, a partir da década de 1920, uma série de estudos questionados e revistos ao longo do tempo. Inicialmente, as pesquisas apontavam para as continuidades dos sentidos étnicos africanos no contexto das Américas. Defendia-se a noção da transposição intacta de comportamentos e signos das culturas do continente africano.

Na década de 1970 surgiram as primeiras revisões dessas análises baseadas na continuidade e nas permanências. Era o momento da noção de "criação" de identidades nas diferentes realidades e experiências de escravidão. Nas décadas seguintes, novos estudos trabalham com a noção de "criação/invenção" desde as realidades africanas pré-diáspora. Há uma maior preocupação com os

movimentos transétnicos da história africana. Os estudos mais recentes dos africanistas problematizam o tema em um contexto de reinvenções, tanto no contexto africano quanto nas Américas em tempos e espaços diferenciados[1].

A construção de identidades ocorria não somente no contexto africano, mas também nas áreas rurais e urbanas das Américas. As comunidades étnicas que atravessaram o Atlântico tinham não só que ser "*escravizadas*, mas também *africanizadas*, como um processo de ressocialização". Nas Américas, inventava-se o escravizado e também o africano. O constante fluxo do "africano novo", muitas vezes considerado um estrangeiro, não só alimentava os conflitos étnicos, mas também a formação de novas identidades, "constituindo dinâmicas derivadas das experiências históricas do cotidiano". Traços culturais como corte de cabelo, roupas, a maneira de preparar alimentos, assobios, formas de enterrar os mortos, até marcas de "nação" no rosto ou nas costas eram sinais diacríticos transformados em códigos reinventados pelas comunidades escravas. Identidades, crenças, memórias e costumes da África que atravessavam o Atlântico não necessariamente desapareceram nas experiências da escravidão. Eles adaptavam seus recursos étnicos, materiais, sociais e ideológicos[2].

Para escapar ao controle cotidiano da sociedade colonial, os escravizados buscaram possibilidades de autonomia, dentre as quais a escolha dos parceiros, o livre

---

[1] FARIAS; SOARES; GOMES, 2005.

[2] FARIAS; SOARES; GOMES, 2005.

trânsito pela cidade e a filiação e frequência a uma irmandade identificada ao seu grupo étnico de origem. O ingresso em uma irmandade possibilitava o acesso a um espaço social onde se poderia vislumbrar a experiência da liberdade e a consolidação de identidades combatidas pelo sistema escravista excludente.

Esse fenômeno traduz as múltiplas formas de convivência encontradas pelos negros africanos e brasileiros em diferentes contextos sociais. Mesmo tendo trazido consigo aspectos fundamentais de sua cultura e encontrado outros membros de sua comunidade, o escravizado entrava em contato com diversas heranças culturais com as quais havia tido pouco ou nenhum contato na África, incluindo as europeias e as originárias das Américas. Esse diálogo forçado entre inúmeras culturas influenciou diretamente as mútuas contribuições na música, na dança, na culinária, na arte e na religião praticadas entre a população de origem africana separada pelo tempo e pelo espaço no contexto brasileiro.

Uma prática fundamental em diversas culturas africanas foi, em muitos aspectos, preservada tanto pelos candomblés quanto pelas irmandades negras no Brasil: a funerária. De acordo com Thornton, por lidarem com a passagem entre os mundos visível e invisível, os funerais seriam o momento mais apropriado para relembrar comportamentos de nações africanas específicas ou celebrar novas leituras das práticas funerárias influenciadas pelo contato de diferentes matrizes culturais[3].

---

[3] THORNTON, 2004.

A questão da identidade e as irmandades negras no Brasil

Expressões que buscavam designar “nações” africanas como nagô, jeje ou angola referiam-se às identidades criadas na diáspora, onde estavam misturados diversos grupos étnicos de origem africana. Os nagôs pertenciam a diferentes grupos iorubas que se localizavam no sudoeste da atual Nigéria, que se reuniram nas irmandades brasileiras “à qual se amoldaram sem esquecer origens mais específicas”. Aos poucos, as irmandades abriram suas portas para outras etnias, mas estabelecendo restrições para determinadas alianças interétnicas[4].

Esse debate remete à questão das possibilidades de preservação e manutenção das culturas africanas no ambiente social e econômico do período colonial nas Américas. Como citado acima, as dimensões da influência de matriz africana sobre as expressões culturais negras nas colônias americanas dividem estudiosos do assunto. Uma corrente de pensamento surgida na primeira metade do século passado, liderada por Herskovitts, defende a manutenção de fortes ligações com as matrizes culturais africanas[5], enquanto os antropólogos Mintz e Price, em uma interpretação mais recente, afirmam que as características da diáspora negra impediram a preservação das matrizes culturais originais nas colônias. O intenso contato entre as inúmeras etnias africanas, transportadas

---

4 REIS, 1997, p. 11-12.
5 HERSKOVITTS, 1990.

pelo comércio de escravos, dificultou a formação de grupos homogêneos o suficiente para evitar a transformação e adaptação cultural[6].

Apesar do caráter comercial da escravização moderna, os homens e mulheres africanos conseguiram estabelecer pontos de contato com outros escravizados, tanto no campo quanto nas cidades, nos quais os alicerces culturais anteriores passam por uma nova dinâmica de preservação e transmissão. A condição de escravizado não destruiu os laços culturais de influência africana. Este traço do processo de adaptação cultural dos africanos ante os padrões de origens europeias pode ser discutido em uma abordagem religiosa: as práticas e os comportamentos dos negros no âmbito das irmandades católicas brasileiras.

A religiosidade católica no período colonial caracteriza-se por uma intensa atividade laica em torno das cerimônias religiosas e na construção de igrejas. Um grande número de devoções é instituído em irmandades que se transformam em espaços sociais representativos de inúmeros segmentos étnicos. Existem referências à existência de irmandades, em Portugal, desde o século XIII, como provedoras de obras de caridade direcionadas aos seus membros ou a indivíduos carentes de fora da instituição. Para que uma irmandade existisse, de fato, era necessário encontrar abrigo ou construir a sua própria igreja e ter o seu *compromisso* aprovado pelas autoridades eclesiásticas. Apesar de admitirem religiosos, as

---

[6] MINTZ; PRICE, 1976.

irmandades eram constituídas por uma maioria absoluta de leigos, cujo modelo básico atravessou o Atlântico[7]. Para Russel-Wood, as irmandades representavam uma forma de proteção não só para os escravizados africanos como para os negros nascidos no Brasil, fossem eles escravizados ou libertos.

> Foi assim que, quando elaboraram seus compromissos, as irmandades de negros e crioulos, alguns dos quais analfabetos ou falando pouco ou nenhum português e adeptos de crenças religiosas africanas fundidas no catolicismo, seguiram quase ao pé da letra os estatutos elaborados em Lisboa ou no Porto[8].

Nos anos setecentos, as instituições religiosas eram uma das raras formas associativistas permitidas à população escravizada no interior das possessões portuguesas. Para os membros da Igreja, as irmandades são vistas como instituições que poderiam favorecer a expansão da doutrina católica e o incentivo das práticas sacramentais impostas pelo Concílio de Trento. As bases das irmandades leigas sustentam-se na divulgação da doutrina e na filantropia social, ambas voltadas para os interesses internos dos membros dessas instituições.

Em cada paróquia da América Portuguesa foram criadas irmandades representativas de grupos sociais específicos. A do Santíssimo Sacramento, incentivada pelo alto clero, era a mais procurada pelas elites urbanas

---

[7] BOSCHI, 1986; REIS, 1991.

[8] RUSSELL-WOOD, 2005, p. 193.

brancas, sendo superada apenas pelas ordens do Carmo e de São Francisco. Em quase todos os templos católicos foram instituídas irmandades ou devoções dirigidas pelos mais importantes grupos sociais. Como afirma Reis, mais que um critério ocupacional ou econômico, o que regulava o acesso de membros às irmandades era o critério étnico-racial. "As mais prestigiosas exigiam em geral de seus membros, além do sucesso material, que pertencessem à raça dominante"[9].

Entre as dezenas de irmandades catalogadas na Cidade do Salvador, pela professora Maria Inês Côrtes de Oliveira, entre os séculos XVIII e XIX, as consideradas de "homens de cor" eram as mais numerosas e estavam divididas entre as de crioulos (pretos brasileiros), mulatos ou pardos e africanos[10]. Os "mulatos" se agrupavam em irmandades como as de Nosso Senhor da Cruz, Nosso Senhor Bom Jesus da Paciência e Nossa Senhora da Conceição do Boqueirão. Os escravos e libertos de procedência africana se reuniam em torno das origens étnicas: angolanos e congoleses na irmandade de Nossa Senhora dos Pretos, no Pelourinho; os do Daomé, na de Nosso Senhor das Necessidades e da Redenção, no Campo Santo; mulheres nagô-iorubas, na de Nossa Senhora da Boa Morte, na Barroquinha; e os brasileiros, na do Senhor Bom Jesus dos Martírios, com devoção a São Benedito[11].

---

9 REIS, 1991, p. 53.
10 OLIVEIRA, 1988.
11 VERGER, 1981.

Apesar das proibições governamentais, os *compromissos* reiteradamente restringiam o acesso de indivíduos de outras etnias aos cargos da mesa diretora ou mesmo aos quadros da irmandade,

> As irmandades de africanos se subdividiam de acordo com as etnias de origem, havendo, por exemplo, as de angolanos, jejes e nagôs. Imaginadas como veículos de acomodação e domesticação do espírito africano, elas na verdade funcionaram como meios de afirmação cultural [...] Do ponto de vista dos negros, impediu-lhes a uniformização ideológica, que poderia levar a um controle social mais rígido. Com o passar do tempo as irmandades serviriam até como espaço de alianças interétnicas, ou pelo menos como canal de "administração" das diferenças étnicas na comunidade negra[12].

Daí a importância de instituir suas próprias irmandades e construir igrejas-sedes. Em meados do século XVIII, a cidade do Rio de Janeiro já possuía duas igrejas pertencentes às irmandades de pretos, embora situadas em locais afastados por conta da menor valorização dos terrenos periféricos. Apesar de a maioria dos membros dessas irmandades constituir-se de pessoas escravizadas, muitos dos que ocupavam os principais cargos eletivos eram libertos e possuíam algum patrimônio.

De acordo com os estudos contemporâneos sobre a escravidão, como os dos professores João José Reis, Eduardo Silva e Stuart Schwartz, as estratégias de organização da população escravizada na América portuguesa

---

[12] REIS, 1991, p. 55.

possuem um caráter mais abrangente do que se analisava na historiografia do período antecedente[13]. A par das pressões sofridas a partir da realidade material de uma sociedade escravista, a população negra e seus descendentes souberam construir espaços alternativos de convivência e de resistência onde podiam exercer um tipo de autonomia em relação às normas sociais do "mundo branco".

De tal maneira, os rígidos costumes referentes às hierarquias sociais são transgredidos pelos inúmeros mecanismos utilizados pela população negra na Colônia, entre os quais os desenvolvidos no interior das irmandades negras. Nelas, foi possível conciliar as desigualdades típicas do período com certa autonomia em relação ao surgimento de distinções e dignidades advindas da filiação a uma irmandade. Essas "outras" hierarquias possuem um claro fundo religioso e eram representadas, especialmente, nas procissões e nos cortejos fúnebres. Nesses eventos públicos, a população afrodescendente faz-se representar e projeta suas aspirações de visibilidade e dignidade social, mesmo que reproduza os princípios que norteavam o período histórico em estudo.

Os cortejos e as missas fúnebres são momentos em que são renovados laços de solidariedade interna e de distinção em relação a outros grupos. Tal fato é significativo no que concerne à historicidade dos grupos étnicos de origem africana que, portanto, não podem ser considerados a partir de uma unidade cultural diante da

[13] REIS; SILVA, 1999; SCHWARTZ, 1988.

multiplicidade dos contextos de origem que antecedem a diáspora e nela permanecem.

Espaços étnicos e devoções religiosas entre os "parentes de nação"

Nas irmandades do Rosário, apenas os angolas e os crioulos podem possuir cargos na mesa diretora. Isso leva os africanos da Costa da Mina a criar as suas próprias irmandades e construir as inserções contrastivas quando impedem ou dificultam o acesso de crioulos e angolas. Segundo um estudo de Patrícia Mulvey, na Bahia os angolas estão excluídos de algumas irmandades constituídas por jejes e nagôs-iorubas: as do Senhor dos Martírios dos Homens Pretos, em Cachoeira; e Senhor Bom Jesus das Necessidades e Redenção dos Homens Pretos e Nossa Senhora da Boa Morte, em Salvador[14].

Em Salvador, os jejes reuniam-se na Irmandade do Senhor Bom Jesus das Necessidades e Redenção, localizada na igreja do Corpo Santo, na Cidade Baixa. Os nagôs da nação quetu abrigavam a Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, na igreja da Barroquinha. Angolas e crioulos predominavam nas irmandades do Rosário da Conceição da Praia e Rosário das Portas do Carmo. Apesar de nascidos no continente africano, os angolas estabelecem relações com os escravizados e libertos da terra, em detrimento dos jejes recém-chegados. A composição

[14] MULVEY, 1976.

das mesas revela as alianças e hostilidades étnicas elaboradas no contexto baiano da época, a exemplo dos jejes. Enquanto os de Salvador formavam uma irmandade em comum com os crioulos na irmandade do Rosário do Pelourinho, os de Cachoeira criaram obstáculos à entrada dos crioulos na irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios[15].

O compromisso da Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia, do Rio de Janeiro, expressa em vários dos seus capítulos a preocupação em controlar o acesso indiscriminado de determinados grupos. Na irmandade, "tanto as nações/grupos de procedência quanto as nações/grupos étnicos são acionadas". Entre as condições previstas para o acesso à agremiação, está uma análise acurada sobre a terra e a nação de origem do postulante. Somente era permitida a entrada de mulheres procedentes da Costa da Mina, Ilha de São Tomé e Moçambique, e vedado o acesso a crioulas, cabras e "pretas d´Angola". O sentimento de repulsa a homens e mulheres de tais origens era tamanho que o compromisso estabelece que havendo casos de ingresso indevido em determinada gestão, a futura mesa deve identificá-los, destituí-los e efetivar a devolução dos valores dados como forma de entrada para que nada a eles se ficasse devendo[16].

Reis analisou as alianças e rivalidades étnicas existentes entre as irmandades negras do Rio de Janeiro de origem "mina", designação étnica referente a inúmeros

---

[15] REIS,1991.
[16] SOARES, 2000.

povos originários da costa ocidental africana, especialmente os que estavam no raio de influência do reino do Daomé. Eram geralmente grupos embarcados nos portos de Ajudá, Grande Popo e Porto Novo, entre outros. No Rio de Janeiro, a designação "mina" contrastava com os grupos que eram trazidos da África Central e do Sul, conhecidos mais comumente como "bantos"[17].

O processo histórico de formação das irmandades organizadas por escravizados e libertos, nascidos ou não no continente africano, revela uma tensão nas relações de poder baseadas na identidade construída na diáspora. O controle sobre a procedência dos membros indica que a mesa diretora buscou criar estratégias para concentrar o poder nas mãos do grupo de fundadores, estabelecendo critérios de distinção que envolviam os conceitos de "nós" e de "eles". A convivência e a exclusão entre determinadas etnias sugere uma reelaboração do contexto cultural africano na realidade colonial brasileira. Dessa forma,

> As irmandades poderiam ser o pano de fundo para processos invisíveis de identidade transétnica. Em torno das práticas funerárias, festas, ajuntamentos, rotas de fugitivos, parentescos, mercado de trabalho, auxílio para alforria e outros socorros, africanos diversos não só se encontraram, mas fundamentalmente inventaram-se[18].

---

[17] Sobre o assunto ver KARASCH, 1987; OLIVEIRA, 1992.
[18] FARIAS; SOARES; GOMES, 2005, p. 23.

Em um Rio de Janeiro "atlântico, urbano e labiríntico", escravizados e libertos das mais diversas culturas estabeleceram um modo inteiramente novo de convívio, em espaços específicos que demarcavam a busca por uma nova configuração identitária diante do "mundo branco". Nesses espaços, muitas vezes construídos mediante relações de parentesco consanguíneo, familial e simbólico, irmandades e terreiros, se podia obter proteção, solidariedade e conservação da identidade étnica[19].

A destruição dos laços de parentesco entre os escravizados fez com que eles buscassem redefinir o significado simbólico da palavra "parente", aplicando-a a todos aqueles que pertencessem à sua etnia: o "parente de nação". Os parentescos "inventados" apontam para o grau de desestabilização cultural provocado pela escravização de indivíduos oriundos de sociedades organizadas em torno de redes familiares complexas baseadas no culto aos ancestrais. Essas relações simbólicas eram construídas tanto nas irmandades, quanto nas famílias de santo dos candomblés que reelaborariam os significados dos laços consanguíneos perdidos na diáspora[20].

As irmandades são, antes de tudo, entidades articuladas em torno de uma identidade étnica e confessional. O termo "parente" é utilizado entre os seus membros como definição de uma ancestralidade comum derivada do continente africano. A convivência de diversos grupos étnicos no mesmo espaço de residência e trabalho não

[19] FARIAS; SOARES; GOMES, 2005.
[20] LIMA, 1977.

fazia desaparecer os antagonismos culturais existentes entre eles. Um estudo sobre os sepultamentos de negros nos cemitérios do Rio de Janeiro mostra que estes eram obrigados a compartilhar um número reduzido de cemitérios, o que desencadeava uma série de conflitos entre as irmandades devido à concentração de mortos de diferentes origens étnicas[21].

Ao longo do século XVIII, há um aumento considerável de irmandades negras, o que acaba causando uma série de conflitos, de um lado, com o poder eclesiástico, e de outro, entre as próprias corporações sobre o uso do espaço eclesiástico e as precedências nos cortejos religiosos[22]. As igrejas ocupadas pelas irmandades eram referenciais de identidade para os seus membros. Poucas, inclusive, possuíam mais de uma irmandade em seu espaço e eram raras as que possuíam duas irmandades da mesma denominação ou devoção estabelecida pelo *compromisso*, que também determinava a condição social e étnica dos irmãos, seus direitos e deveres. Entre os principais direitos dos membros das irmandades negras estava o enterro com acompanhamento dos irmãos, sepultura na capela da confraria e realização de missas para a sua alma.

Os espaços dos cortejos religiosos dedicados aos santos padroeiros das irmandades eram altamente disputados, motivando acordos escritos que definiam a posição de cada corporação no corpo das procissões[23]. As

[21] RODRIGUES, 1995.
[22] BOSCHI, 1986; SANTOS, 1943.
[23] COARACY, 1965.

hierarquias próprias das relações internas e externas das irmandades, ao reproduzirem a ordem social na Colônia, também definem a precedência individual e as prerrogativas dos grupos étnicos no contexto religioso do período. A pompa e a visibilidade social demonstradas pelas irmandades serviam, inclusive, como instrumento de arregimentação de novos membros para os seus quadros, reforçando, dessa forma, a importância simbólica das entidades perante a sociedade[24]. Na hierarquia expressa nos cortejos das irmandades, "africanos, crioulos, pretos e pardos situam-se sempre nos mais baixos escalões e nas últimas alas", estando nos espaços mais inferiores os africanos recém-desembarcados, os chamados "pretos novos"[25]. Nessa fase histórica não era possível pensar a hierarquia social sem levar em conta a hierarquia dos homens e santos presentes nas procissões festivas e fúnebres.

Tanto as procissões quanto os cortejos fúnebres seguem uma lógica hierárquica visível na organização interna dos seus espaços. À frente da procissão iam o juiz da irmandade portando a vara, símbolo de sua autoridade, e o capelão da irmandade. Logo atrás, o orago e a cruz eram transportados pelos irmãos, geralmente os membros da mesa diretora, trajados com as opas, espécie de capas cuja cor variava de acordo com o santo, e onde era bordada a insígnia da irmandade.

[24] RUSSEL-WOOD, 1981.
[25] SOARES, 2000. p. 136-137.

Identidade e cultura nos funerais dos irmãos negros

Uma das principais preocupações da população negra referia-se ao seu funeral. A busca por alguma dignidade no momento da morte encontrava na fundação de irmandades ligadas ao catolicismo uma solução prática. Os espaços de enterro no interior das igrejas eram destinados às mais importantes famílias brancas, restando aos negros os terrenos exteriores do templo. Não raro os corpos dos escravos mortos eram simplesmente abandonados. A alta taxa de mortalidade, inerente às péssimas condições de sobrevivência impostas aos escravizados, determinou a abertura de cemitérios na Santa Casa de Misericórdia e em alguns conventos onde eram geralmente enterrados em covas coletivas.

As irmandades negras buscavam a concessão de licenças especiais para possuir os seus próprios esquifes destinados ao transporte dos corpos dos seus membros para os cemitérios. Dessa forma estavam livres do pagamento desse serviço, pagando apenas o enterro nos cemitérios, o que diminuía sensivelmente os custos com os funerais dos irmãos. Mesmo os que não possuíam bens deixavam registrada, em testamentos, a natureza do seu enterramento. A falta de recursos por parte da irmandade, no entanto, nem sempre possibilitava contemplar todos os aspectos desejados pela pessoa que acabara de morrer, havendo mesmo o abandono de seu corpo nas portas das igrejas[26].

---

[26] SOARES, 2000.

Levando-se em consideração a questão econômica que envolve o sepultamento cristão, poucos são os escravizados que têm acesso a esse tipo de serviço. A maioria era inumada em sepulturas clandestinas ou, na melhor das hipóteses, obtinha uma cerimônia bastante simples, mesmo para os padrões da população negra. Portanto, os sepultamentos organizados dentro das normas cristãs eram um privilégio dos membros de irmandades que possuíam recursos suficientes para cumprir todas as exigências próprias do ritual, entre as quais a administração dos sacramentos ao moribundo e, após o seu falecimento, a encomendação do corpo, a paramentação com mortalha, o traslado e o enterramento com a presença de um padre e, finalmente, a realização de missa e o uso de velas. Era usual o traslado do corpo para o cemitério em redes, o que barateava os custos pela exclusão do aluguel do esquife de madeira.

> Os sepultamentos mostram que, em vida ou depois da morte, os pretos partilham um pequeno número de espaços sagrados, o que talvez ajude a entender os conflitos que aí se multiplicam ao longo do tempo. Devido à pequena variedade de locais para sepultamento, a concentração de mortos de diferentes procedências num mesmo cemitério encobre a diversidade de grupos[27].

O perfil étnico da população negra da cidade do Rio de Janeiro torna visível a existência de dois grupos bastante específicos: o primeiro formado por africanos

[27] SOARES, 2000, p. 148.

de origem angola, mina e guiné; e o segundo formado pelos assim designados crioulos e pardos descendentes de um fluxo de escravizados mais antigo, onde teria ocorrido uma miscigenação com as populações originárias e de origem europeia. Dentro de ambos os grupos, poucos tinham acesso ao batismo, e um número ainda menor, ao funeral católico. A maior parte desse contingente populacional teria sepultamento clandestino, no máximo um funeral sem símbolos de pompa. Ainda segundo Soares, o maior número proporcional de assentamentos de batismo e óbito está concentrado entre os escravizados de origem mina e angola. Tal fato pode advir da organização desses grupos em irmandades que vão se fortalecendo a partir da primeira metade do século XVIII.

Existem inúmeros relatos de abandono dos corpos não apenas dos escravizados, mas também dos libertos que não estavam filiados a uma irmandade. Uma estratégia das irmandades pobres para obter o enterramento católico era expor os corpos dos irmãos nas portas dos templos para ali conseguir arrecadar esmolas ou deixá-los no local para serem sepultados por caridade cristã ou “pelo amor de Deus”[28]. A filiação às irmandades, formadas pelos “parentes”, seria uma forma de garantir um enterramento conforme a ritualística católica, mesmo que esta esteja enriquecida com elementos culturais de origem africana, como vestimentas, cânticos e gestos. Era comum os irmãos e irmãs deixarem somas em dinheiro para a irmandade à qual pertenciam, a fim de assegurar a

[28] SOARES, 2000.

viabilidade econômica dos seus enterramentos e garantir alguma influência nas redes hierárquicas internas. As esmolas dos membros das irmandades eram fundamentais para a sobrevivência do culto aos seus padroeiros e das relações de poder existentes.

As maiores preocupações estavam, dessa forma, ligadas à administração dos rituais fúnebres e à autogestão dos recursos arrecadados para as despesas das festas dos santos padroeiros, dos funerais e dos auxílios aos irmãos mais carentes. A festa anual dedicada ao orago da irmandade representava a principal atividade da instituição. Quanto maior a despesa com a pompa, maior era a representatividade social da irmandade. Os irmãos diretores da mesa não poupavam esforços para conseguir arrecadar a maior quantidade possível de verbas para a grande data. Muitas vezes os fundos disponíveis eram menores que as despesas e fazia-se necessário buscar contribuições complementares, os chamados "petitórios". Essas contribuições geralmente são arrecadadas em forma de "esmolas" pedidas nas ruas com a exposição da imagem do santo e o acompanhamento de instrumentos musicais de percussão e cantigas de origem africana.

É importante ressaltar que, mais do que cultuar os santos católicos, as irmandades estavam especialmente preocupadas com o momento da morte dos seus membros. Apesar de quase não haver um projeto de doutrinamento religioso dos escravizados, estes se empenhavam em conseguir um enterramento cristão. Basicamente, há o receio da possibilidade de seus corpos jazerem insepultos ou ocuparem uma cova clandestina com inúmeros outros cadáveres. Os funerais não apenas auxiliam

o morto no seu caminho rumo ao outro mundo, como os investimentos materiais demonstram a influência da irmandade à qual o morto pertencia.

Dessa forma, considero que as trajetórias negras nas Américas constituem um ponto fundamental para a reflexão sobre o processo histórico de criação de memória e invenções de identidades como parte de uma estratégia adotada pelos homens e mulheres da diáspora, nas correlações de forças sociais existentes no âmbito da colonização europeia e, também, na compreensão dos desdobramentos políticos e culturais desse processo excludente na contemporaneidade dos povos latino-americanos.

Referências

BOSCHI, Caio César. **Os leigos e poder**: irmandades leigas e política em Minas Gerais. São Paulo: Ática, 1986.

COARACY, Vivaldo. **O Rio de Janeiro no século XVII**. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1965. 6.v.

FARIAS, J. B.; SOARES, C. E. L.; GOMES, F. dos S. **No labirinto das nações**: africanos e identidades no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.

HERSKOVITTS, Melville J. **The mith of negro past**. Boston: Beacon Press, 1990.

KARASCH, Mary C. **Slave Life in Rio de Janeiro, 1808-1850**. Princeton: Princeton University Press, 1987.

LIMA, Vivaldo Costa. **A família-de-santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia**. Salvador: UFBA, 1977.

MINTZ, Sidney Wilfredf; PRICE, Richard. **An Anthropological Approach to the Afro-American Past**: a Caribbean Perspective. Filadelfia: Institute for the Study of Human Issues, 1976.

MULVEY, Patricia Ann. **The Black Lay brotherhoods of Colonial Brazil**: a History. New York City: University of New York, 1976.

OLIVEIRA, Maria Inês Cortes de. **Retouver une identité**. [1992?]. Tese (Doutorado em História)- Université Paris IV (Sorbonne), Paris, 1992.

OLIVEIRA, Maria Inês Cortes de. **O liberto**: o seu mundo e os outros, Salvador, 1790-1890. São Paulo: Corrupio, 1988.

REIS, João José. **A morte é uma festa**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

______. Identidade e diversidade étnicas nas irmandades negras no tempo da escravidão. In: **Revista Tempo**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 7-33, jun. 1997.

REIS, João José; SILVA, Eduardo. **Negociação e conflito**: a resistência negra no Brasil escravista. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

RODRIGUES, Cláudia. **Os lugares dos mortos na cidade dos vivos**: tradições e transformações fúnebres na corte. [1995?]. Dissertação (Mestrado em História)- Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1995.

RUSSEL-WOOD, Anthony John R. **Escravos e libertos no Brasil colonial**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

______. **Fidalgos e filantropos**. A Santa Casa de Misericórdia da Bahia, 1550-1755. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1981.

SANTOS, Luiz Gonçalves do. **Memórias para servir à história do reino do Brasil**. Rio de Janeiro: Livraria Valverde, 1943. 2 v.

SCHWARTZ, Stuart. **Segredos internos**: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835. São Paulo: CNPq: Companhia das Letras, 1988.

SOARES, Mariza de C. **Devotos da cor**: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

THORNTON, John. **A África e os africanos na formação do novo mundo, 1400-1800**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

VERGER, Pierre. **Notícias da Bahia**, 1850. Salvador: Corrupio, 1981.

SÃO JORGE DOS ILHÉUS: UM PANORAMA HISTÓRICO

Carlos Roberto Arléo Barbosa

Ao doar um lote de terra ao fidalgo e Escrivão Mor de sua Corte, D. João III sabia de antemão que Jorge de Figueiredo Correia jamais viria para o Brasil. O novo donatário era casado com a castelhana D. Catarina, filha de criação da rainha de Portugal, que também se chamava Catarina. Homem rico, comerciante, sócio de outros homens de negócios, também ricos, jamais deixaria o conforto lusitano para arriscar-se nas terras do Brasil, ainda selvagens e repletas de perigos. Jorge de Figueiredo teria condições de cuidar de sua capitania à distância. Como seu loco-tenente, escolheu o espanhol Francisco Romero, que veio numa das maiores esquadras, na época, voltadas para o sistema de capitania. Os futuros colonos aportaram no Morro de São Paulo, onde começaram os trabalhos de construção da vila sede, logo depois transferida para a futura São Jorge dos Ilhéus,

local privilegiado pela natureza, que dispunha, naquele momento histórico, de todas as condições exigidas para a construção da Vila. No alto do Outeiro de São Sebastião, foi erigida a sede da Capitania dos Ilhéus. Esta Capitania media cinquenta léguas de costa a contar da ilha de Tinharé.

As peças básicas da criação do sistema de capitanias foram a Carta de Doação e o Foral. A Carta de Doação da Capitania dos Ilhéus foi assinada em Évora, por D. João III, no dia 26 de junho de 1534, e nela destacam-se as seguintes determinações:

- Garantiu a doação da Capitania a Jorge de Figueiredo Correia.
- O donatário recebeu uma propriedade de dez léguas de costa.
- Regulou a transmissão da Capitania.
- Proibiu o donatário de apoderar-se de mais terra ou que alienasse a Capitania e cuidou ainda da possibilidade de reversão da Capitania à Coroa.
- Transferiu ao donatário poderes civis como cartórios, poderes políticos, no caso de fundação de vilas, e poderes judiciários, como aplicação de pena de morte em pessoas comuns.
- Concedeu redízima das rendas, vintena de pau-brasil e o direito de vender vinte e quatro índios escravizados, por ano, através do porto de Lisboa.

O outro documento importante foi o Foral, assinado em 11 de março de 1535, mais de nove meses

após a Carta de Doação. O Foral era uma espécie de código tributário que explicitava o que era da Coroa e o que cabia ao donatário. Ao analisar esse documento, pode-se selecionar as seguintes deliberações do Rei de Portugal.

- Concedeu o direito de doar sesmarias, ao mesmo tempo em que proibiu o donatário de tomá-las após a doação.
- Reservou à Coroa o direito de vinte por cento, ou um quinto dos metais e pedras preciosas como pérolas, aljôfar, ouro, prata, coral, cobre, estanho, chumbo, e conservou o monopólio do pau-brasil.
- Isentou de tributos a venda de armas, artilharia, pólvora, salitre, enxofre, chumbo e quaisquer outras munições de guerra.
- Proibiu o comércio de estrangeiros com os índios.

Como se pode verificar, o Rei entregou ao donatário o ônus da administração, da defesa militar, além de responsabilizá-lo pelos direitos da Coroa.

A Capitania de São Jorge dos Ilhéus permaneceu até nove de junho de 1754, quando foi incorporada à Capitania da Bahia que já pertencia à Coroa. Ilhéus passou a ser Comarca ou Ouvidoria. Em 1761, o Marquês de Pombal, Sebastião José de Carvalho e Melo, Ministro de D. José I, Rei de Portugal, reverteu quase todas as capitanias à Coroa. Nesse ano, foi instalada a Comarca de Ilhéus, separada da Bahia.

Em 1612, no *Livro que dá razão do Estado do Brasil*,

Diogo de Campos Moreno[1] oferece o seguinte depoimento sobre a Capitania dos Ilhéus:

> [...] e posto que hoje esteja desbaratada e pobre esta capitania a respeito de guerra passada pelos aimoré e do haver sido atacada pelos franceses, todavia ainda na classe das melhores do Brasil, pelo sítio e bondade que tem, águas, madeiras, notáveis canaviais de 60 anos e cópia grande de fruto do mato.

Em 1613, João Ferreira Albernaz afirmou que "o Brasil era um ovo e Ilhéus era a gema". Esse depoimento mostra que a Capitania dos Ilhéus não havia decaído tanto quanto se costuma alarmar.

O último donatário da Capitania dos Ilhéus foi D. Antonio José de Castro que recebeu pela Capitania a importância de 5.000 cruzados e o título nobiliárquico de Conde de Rezende, quando esta foi incorporada à da Bahia.

A empresa açucareira

O objetivo geral das capitanias era o povoamento da costa através da cana-de-açúcar. O empreendimento exigia a grande extensão de terras denominada de sesmaria. A sesmaria era doada pelo donatário às pessoas que tivessem condições de investir na construção de engenhos. Foram aquinhoados, na Capitania dos Ilhéus,

---

[1] MORENO, 1995, p. 132.

homens poderosos e ricos, como Mem de Sá, que mais tarde seria o 3.º Governador Geral do Brasil; Lucas Giraldes, de conhecida família de banqueiros italianos; Fernand' Álvares de Andrade, fidalgo, escrivão da Casa da Índia, foi também donatário de 35 léguas, na Capitania do Maranhão (amante das artes, mandou construir em Lisboa o famoso Palácio da Anunciada, verdadeiro primor da arte, minuciosamente descrito por Castilho na sua Lisboa Antiga[2]), além de outros potentados das elites de Portugal.

A *plantation* açucareira, além de latifúndio, exigia o produto de exportação, monocultura e principalmente mão de obra escrava.

A costa da Capitania dos Ilhéus, onde surgiram os canaviais, era habitada pela tribo indígena dos tupiniquim, que pertencia à nação tupi, ocupante de quase todo o litoral brasileiro. No interior, viviam os temíveis aimoré.

Os nativos da periferia da vila eram de índole pacífica e, no início, chegaram a colaborar com os brancos invasores. No momento em que estes tentaram escravizar os índios, começou a guerra mais sangrenta que se travou no Brasil, entre os brancos invasores e os índios.

Os tupiniquim cercaram a Vila de São Jorge por vários dias. A população já estava passando fome quando chegou uma esquadra de Salvador, chefiada por Mem de Sá que havia sido avisado por um emissário de Ilhéus.

---

[2] CALMON, 1959, p. 212, v. 1.

Mem de Sá desembarcou no Pontal, onde ficavam as tabas dos sitiantes. Do alto do Outeiro, os índios avistaram o fogo que grassava em suas aldeias. Abandonaram o cerco e foram salvar suas famílias. Atravessaram o rio Cachoeira a nado ou em canoas, até encontrarem os destroços das suas moradas. Prosseguiram correndo, seguindo as pegadas dos homens de Mem de Sá. Na foz do rio Cururupe, caíram em emboscada armada pelas tropas governamentais. Os índios jogaram-se ao mar, único caminho que lhes restava. Estavam exaustos em consequência de tantos esforços. Os nadadores oficiais foram no encalço dos tupiniquim. A luta travou-se a quilômetros da praia. Mortos por afogamento, uma imensa fileira de corpos formou-se na praia, em consequência da famosa Batalha dos Nadadores que, na realidade, foi o Massacre dos Nadadores. Batalha é quando os contendores estão mais ou menos em condições de igualdade. Essa guerra marcou o início do fim dos tupiniquim, pouco depois, dizimados por uma epidemia. Os engenhos existentes começaram a sentir falta de mão de obra. Os aimoré, que respeitavam o espaço dos tupiniquim, aproximaram-se mais da Vila e passaram a atacar constantemente os engenhos. Inicia-se a fase da decadência açucareira de Ilhéus, ainda no século XVI.

Oito engenhos chegaram a funcionar em Ilhéus, em 1612, entretanto, como afirma Diogo Moreno, somente cinco ainda produziam reduzida quantidade de açúcar.

Inicialmente a cana-de-açúcar era tão viçosa, na Capitania, que Gabriel Soares de Souza julgou que foram estas as primeiras plantações da gramínea no Bra-

sil. A Vila de São Jorge chegou a ser a mais próspera de todo o Brasil, o que ensejou Tomé de Souza a assim se expressar, em carta dirigida ao Rei D. João II: "é a melhor coisa desta costa para fazendas e que mais rende agora para si, Alteza"[3].

Apesar disso, ainda na segunda metade do século XVI, a cana-de-açúcar entrou em decadência.

Vários motivos são apresentados para a decadência açucareira da Capitania dos Ilhéus:

- Inicialmente, pode-se citar a questão pluviométrica. Havia muita chuva e a cana de açúcar não encontrou, por esse motivo, o seu "habitat" natural. A gramínea dispensa o excesso de chuva. Excluindo a bacia do Amazonas, a costa sul da Bahia é a região mais úmida do Brasil.
- A guerra dos índios foi outro fator importante. Após o extermínio quase total dos tupiniquim, como já foi visto, os aimoré passaram a atacar os moradores das fazendas existentes. Jacomo Monteiro, citado por Ângelo Carrara[4], afirma: "[...] foi esta Capitania mui florente, por ser o melhor torrão de terra do Brasil. Despovoou-se quase em todo, por causa dos aimorés". Esses ataques aconteceram até meados do século XVIII sem que as autoridades da Colônia tomassem as devidas providências, a não ser medidas paliativas, como os

---

3 CAMPOS, 2006, p. 51.
4 CARRARA, 2007, p. 24.

oitenta arqueiros potiguares enviados, em 1601, para impedir agressões dos aimoré. Além de não defenderem as fazendas, ainda chupavam toda a cana plantada.

- As invasões estrangeiras são apresentadas, também, como responsáveis pela decadência da Capitania e Vila de São Jorge. Na Vila de Camamu, os holandeses chegaram a incendiar um engenho. Em Ilhéus, em 1595, os franceses atacaram a sede, mas foram rechaçados, e em 1637, os holandeses, enviados pelo Conde de Nassau, ocuparam a Vila, mas foram bravamente expulsos pelos moradores. Os estragos não foram suficientes para encadear o declínio da Capitania.
- A falta de bons ancoradouros naturais contribuiu para o pouco movimento comercial. A costa retilínea apresentava existência de recifes e baixios na foz do rio dos Ilhéus (Cachoeira) que tornava perigosa a entrada das embarcações. O vento, em determinada época do ano, também contribuía para o perigo.
- As doenças e a fome, pois havia as doenças naturais da terra, doenças oriundas principalmente de picada de mosquitos, como febre amarela, dengue e outras moléstias endêmicas. Algumas importadas, como o sarampo, que dizimou parte da população indígena. Em 1582, a mortalidade foi tão grande que os engenhos deixaram de funcionar por cinco meses.
- Impossibilidade de interiorização da Vila de São Jorge dos Ilhéus, por causa da existência

de florestas fechadas e quase impenetráveis. De acordo com Kátia Mattoso[5],

> [...] a costa estava isolada de suas terras interiores por uma vasta faixa de florestas tropicais com vários quilômetros de profundidade, verdadeira selva, barreira tão impenetrável que os novos povoamentos do interior antes ligavam-se às cidades longínquas do Sertão do Norte, preferindo-as a um porto qualquer, mesmo muito mais próximo.

(Esse cenário descrito por Mattoso refere-se aos primeiros tempos do século XIX; imagine-se nos primeiros séculos da colonização).

- A inexistência de apoio oficial, que seria indispensável, na época, para que houvesse progresso e enriquecimento.

Ilhéus, como capitania privada, não tinha condições de assumir todos os problemas. O governo, ao contrário, chegou a proibir a plantação de cana de açúcar e de tabaco que eram as mais rentáveis, na época. Até mesmo a venda de madeira passou a ser controlada. O governo, na realidade, tinha interesse em que a Capitania dos Ilhéus se transformasse em simples fornecedora de alimentos para Salvador e o Recôncavo baiano, no caso, farinha, arroz, feijão, milho e outros comestíveis.

---

[5] MATTOSO, 1992, p. 66-67.

De acordo com Marcelo Dias[6], a Coroa, pressionada pelos senhores de Engenho do Recôncavo, fez dos territórios do Sul da Bahia o celeiro que abastecia as tropas, as frotas, os escravos e a população em geral da Bahia e de seu entorno. Proibiu a expansão das culturas de cana-de-açúcar e tabaco nas freguesias de Ilhéus, Barra do Rio das Contas e nas vilas de baixo (Camamu, Cairu e Boipeba). Elas eram obrigadas a enviar para Salvador quantidades preestabelecidas de farinha a preços prefixados.

- Também como motivo do malogro canavieiro, cita-se a concentração de terras da região em poder dos jesuítas. As melhores terras agricultáveis, de fato, pertenciam ou inacianos, inclusive o engenho de Santana. Muitas dessas terras eram arrendadas aos alforriados, para quem quisesse trabalhar. O poder dos jesuítas, na Capitania, chegou a criar tensão com os donatários, porque os padres negavam-se a pagar os tributos normais sobre as propriedades agrícolas, de acordo com Marcelo Dias[7].
- A ausência dos donatários – nenhum donatário de Ilhéus veio para a sua donataria – levava à prática de excessos que prejudicavam a Capitania. Dois exemplos: o representante de Jorge de Figueiredo Correa, Francisco Romero, era homem valente para a guerra, porém péssimo administrador.

[6] DIAS, 2007.
[7] DIAS, 2007.

Maltratava os colonos da Vila e os seus familiares, o que obrigou muitas famílias de bem a migrar para Pernambuco ou outras paragens, fugindo do administrador de Ilhéus. Outro caso foi o do esperto Tomás Alegre, administrador de Lucas Giraldes, que escrevia longas cartas, falando das belezas naturais da terra, mas nunca se referia à renda. Mais tarde, o preposto de Lucas Giraldes vai aparecer como rico senhor de engenho no Recôncavo baiano.

- Fator fundamental para impedir o desenvolvimento da agroindústria açucareira na Capitania de Ilhéus foi a falta de mão de obra. A princípio, as plantações funcionaram com o trabalho indígena. A escassez desse tipo de mão de obra, ocasionado pelas guerras e epidemias, fez decair a produção. Restava a mão de obra africana, já existente em outras regiões do Brasil, inclusive, em larga escala, no Recôncavo baiano, desde a época das epidemias. O escravo africano, na história da Capitania dos Ilhéus, vai ser o principal foco deste trabalho.

O escravo africano na história de Ilhéus

Não se sabe ao certo quando se iniciou a chegada de escravos africanos para o Brasil. Os primeiros provavelmente vieram com a expedição de Martim Afonso de Souza, para trabalhar na primeira Vila do Brasil, a Vila de São Vicente, fundada em 1532, de acordo com

afirmação de Vicente Tapajós[8]. Luís Henrique Tavares[9] afirma que há estimativa de que a chegada à Bahia não foi antes de 1549, e nem muito depois de 1550. Há documentos que falam em "negros" referindo-se a índios. A expressão "negros da Guiné" aparece na segunda metade do século XVI. A sua importância, no Brasil, pode ser avaliada, daí em diante, pela expressão de Antonil: "[...] os escravos são as mãos e os pés dos senhores de engenho"[10]. O Terceiro Governador Geral do Brasil trouxe em sua armada 336 escravos africanos.

Em Ilhéus, a escravidão africana foi introduzida na segunda metade do século XVI. Após a decadência açucareira, os escravos passaram a trabalhar nas propriedades que cultivavam produtos de subsistência para alimentação dos habitantes de Salvador e do Recôncavo baiano que produziam grande quantidade de açúcar. Como em Ilhéus os grandes latifúndios escassearam, também não havia grandes proprietários de escravos. O engenho de Santana era exceção.

Diogo Moreno dizia que, em 1612, os cinco engenhos em funcionamento em Ilhéus apresentavam baixa produtividade em virtude da falta de escravos ou da mão de obra indígena. Não há dúvida de que, nessa época, já havia muitos escravos africanos em Ilhéus, entretanto não em quantidade suficiente para a demanda. Em 1624, os holandeses aprisionaram, na costa da África,

---

[8] TAPAJÓS, 1969.
[9] TAVARES, 2001.
[10] TAVARES, 2001, p. 52.

em Luanda, uma embarcação procedente da Vila de São Jorge dos Ilhéus que estava comerciando diretamente com a África, levando principalmente farinha. É bem provável que, no retorno dessa caravela, houvesse escravos a bordo, pois esse tipo de comércio era dos mais lucrativos da época e dificilmente um comerciante iria perder uma oportunidade desse tipo.

A falta de escravos africanos em Ilhéus está diretamente ligada ao preço cobrado pelos traficantes. O valor do escravo, em alguns casos, era maior que o imóvel. Foi esse o motivo da escassez de escravos africanos nos primeiros tempos da Capitania. João da Silva Campos[11] informa que, no século XVI, "O braço empregado no trabalho das roças e fazendas era o indígena que, ao demais, pescava e caçava para os colonos achegados à beira do mar como caranguejos, segundo o dizer incisivo, pitoresco e tão repetido de Frei Vicente do Salvador [...]"

O valor do escravo, em meados do século XVIII, variava. Uma "peça da Índia" ou um "fôlego vivo" custava cem mil réis. Já no início do século XIX, o valor médio atingiu de cinquenta a dois mil contos de réis. O escravo ladino, geralmente nascido no Brasil, também chamado de crioulo, valia mais que o boçal, importado recentemente que, às vezes, mal sabia falar português. A moeda era o real, no plural réis. A fim de facilitar a compreensão do valor do escravo, pode-se usar uma moeda ainda em vigor, a libra esterlina. Podia-se comprar um escravo ao preço de vinte ou trinta libras. Em momentos especiais,

---

[11] CAMPOS, 2006, p. 145.

o valor subia para cem libras esterlinas, de acordo com Roberto Simonsen[12]. Ao transformar a libra em dólar ou em real, deve-se levar em consideração que aquela moeda sofreu inflação até o momento presente.

O escravo africano somente vai ser uma constante na Capitania dos Ilhéus, a partir do século XVIII. Até mesmo pequenos proprietários vão dispor de escravos. Era a lavoura de subsistência imposta pelo Governo da Colônia para abastecer Salvador e o Recôncavo baiano.

Como aconteceu sempre, através dos tempos, havia aqueles que, em situação de aperto, necessitavam de empréstimos, fossem ou não proprietários. Para Ângelo Carrara[13], há indícios de que os padres jesuítas atuaram em Ilhéus como agentes de crédito.

A concessão de crédito em Ilhéus, a partir do século XVIII, era feita também por instituições religiosas. Esses empréstimos eram efetuados a pessoas que inspiravam confiança e, mesmo assim, eram cercados de garantias sólidas através de hipotecas e de fiadores. Neila Oliveira da Silva[14] efetuou pesquisa notarial sobre o assunto e afirma que a Irmandade do Santíssimo Sacramento e a Capela de Nossa Senhora da Vitória eram os principais credores.

Os juros desses empréstimos variavam entre quatro a seis por cento ao ano. Como se pode verificar, não havia a exploração ou escorcha típica dos dias atuais. Por

---

[12] SIMONSEN, 1962.
[13] CARRARA, 2007.
[14] SILVA, N., 2007.

outro lado, o credor ainda desconhecia a existência do "caxixe"[15] que mais tarde iria assolar as terras de São Jorge dos Ilhéus.

Seria, hoje, difícil de acreditar que, um dia, a capela de Nossa Senhora da Vitória teria funcionado como banco, caso não existissem os comprovantes notariais selecionados por Neila Oliveira da Silva[16].

Em 1724, a população de Ilhéus era de 1831 habitantes, dos quais 893 eram escravos. Já em 1872, com a população em 5600 habitantes, 1051, aproximadamente, eram escravos.

O escravo representava para os seus proprietários uma das maiores riquezas entre os seus bens móveis e imóveis. Considerado semovente, como tal poderia ser penhorado com facilidade e era motivo de abertura de crédito por qualquer casa ou comerciante do ramo. Consequentemente, o investimento em escravo era dos melhores negócios no qual se poderia investir. A simples compra e venda de escravos já representava uma transação lucrativa. Ao comprar um escravo, quando da sua chegada a algum porto, o comprador examinava-lhe o corpo para verificar ferimentos ou manchas, os dentes e mandava-o soprar para cheirar o hálito, examinava o tamanho do pênis, no caso de ser um escravo do sexo masculino, pois era crença que o tamanho do pênis relacionava-se com a reprodução. Logo após a compra, a "peça"

[15] Termo regional, já em desuso atualmente, que significava negócio escuso. (N. O.)

[16] SILVA, N., 2007, p. 179.

era levada a tomar banho, a fim de afastar a sujeira e o mau cheiro e lhe era aplicado algum óleo em todo o corpo. Em seguida, havia o batismo através do qual lhe era dado um nome cristão. Ao ser vendido após essas providências, o lucro já era razoável. De acordo com Emília Viotti da Costa[17], para se obter um escravo saudável e inteligente, deveriam ser escolhidos os que apresentassem as seguintes características:

> [...] pés redondos, barriga da perna grossa e tornozelos finos, o que as tornava firmes; pele lisa, não oleosa, de bela cor preta, isentos de manchas, cicatrizes e odor demasiado forte; com as partes genitais convenientemente desenvolvidas; isto é, nem pecasse pelo excesso, nem por cainheza; o baixo ventre não muito saliente, nem o umbigo muito volumoso, circunstância de que se dizia originar sempre hérnias [...] e que, enfim, deixasse o escravo entrever no semblante aspecto de ardor e vivacidade.

O escravo africano não era voltado somente para o campo, havia escravo doméstico, escravo de aluguel, havia o escravo de ofício: carpinteiro, pedreiro, barbeiro. Havia escrava vendedora de bolinho de milho, mingau e outras iguarias. Havia os músicos e participantes de orquestras que, no Brasil colonial, era trabalho de negros. Havia os atores que interpretavam peças diversificadas, até mesmo Shakespeare. Os escravos estavam em todas as atividades. Eles construíram a maior parte do Brasil.

---

[17] COSTA, 1989, p. 87.

Maria José de Souza Andrade[18] dá exemplo de rendas recebidas pelo trabalho de escravos de aluguel, de acordo com inventário do Sr. Gregório de Maximiniano Ferreira, em 1847:

- Recebemos de 934 dias de serviço de escravo Luis carregador de cadeira a $400 – 373$600.
- Idem do escravo Gonçalo ganhador de sexto a $ 320 – 298$880.
- Idem da escrava Raquel que é lavadeira e engomadeira a $240 – 224$160.

Essa informação é de Salvador, entretanto ela mostra a importância econômica do escravo na capitalização dos seus proprietários.

Os escravos que trabalhavam e originavam rendas para os seus amos estavam mais próximos da sonhada liberdade.

Fernanda Amorim da Silva[19] apresenta exemplo de compra de alforria, em Ilhéus, por escravo de ofício:

> Francisco, "do gentio da Guiné", oficial de ferreiro, deixado em testamento do sargento-mor Ignácio Fernandes Varzim ao seu filho, Antonio Fernandes Sol, teve sua alforria concedida 'pelos bons serviços que fez ao defunto', como também por ter pago a quantia de 150 mil réis em dinheiro ao fazer a carta de liberdade em 10 de setembro de 1756, na vila de Ilhéus.

[18] ANDRADE, 1988.
[19] SILVA, F., 2007, p. 117.

O Estado brasileiro foi edificado pelo negro cuja presença é marcante em todos os aspectos da vida econômica, social, política, religiosa e cultural. Daí, Gilberto Freire[20] afirmar que "independentemente da cor aparente é difícil o brasileiro que não traga, pelo menos na alma, a influência do negro."

Maria José Andrade[21] cita Ave-Lallemant, francês que esteve na Bahia, no século XIX, e deu um depoimento que até hoje é uma demonstração da realidade:

> De feito, poucas cidades pode haver tão originalmente povoadas como a Bahia. Se não se soubesse que ela fica no Brasil, poder-se-ia tomá-la sem muita imaginação, por uma capital africana, residência de poderoso príncipe negro, na qual passa inteiramente despercebida uma população de forasteiros brancos puros.

A Bahia, no caso, era termo usado para Salvador, mas espelha, na realidade, todo o litoral do Estado, inclusive Ilhéus. A sociedade, em sua maioria, é negra. No comentário de Maria José Andrade[22], destaca-se a seguinte afirmação: "O fato de, na Bahia atual, o pobre ser predominantemente negro e, a maioria das pessoas negras ou mulatas serem pobres, é a herança de um passado inglório que resulta na luta constante de alguns milhões de brasileiros pela sua verdadeira emancipação".

[20] FREIRE, 1958.
[21] ANDRADE, 1988. p. 27.
[22] ANDRADE, 1988, p. 27.

Ao usar a projeção de João José Reis[23], Maria José Andrade afirma que, na Bahia, os escravos representavam 42% da população total, entretanto, a soma da população negra e mestiça, liberta ou não, representava 71,8%. Apenas 28,2% era branca.

Os escravos representavam uma presa fácil para os instintos sexuais dos homens da casa grande. No Brasil açucareiro, o jovem da casa grande era incentivado a manter relações sexuais com negras ou mulatas da senzala para "mostrar que era homem" e devido à promiscuidade ali existente, a disseminação da sífilis era comum. Acreditava-se, também, que se o homem sifilítico mantivesse conluio sexual com uma virgem, ele ficaria curado da doença, o que piorava a situação das negras e mulatas. As pessoas da casa grande, também senhores e sinhás, eram acometidos da doença. Chegou-se a dizer que "O Brasil antes de se civilizar, sifilisou-se".

A mulata, símbolo da beleza do Brasil multicor, era a representação autêntica do pecado. Motivo de ciúme doentio por parte das mulheres da casa grande.

A saúde dos escravos

Apesar do seu alto preço, de representar a mão de obra fundamental e de oferecer crédito e *status* aos seus senhores, os escravos não eram saudáveis. Maria José

[23] REIS, 1986.

Andrade[24] enumera vários fatores que contribuíram para a falta de saúde dos escravos:

> [...] as condições de trabalhos pesados, a ausência de repouso ou lazer, o desrespeito à família, as inadequadas condições de habitação e alimentação, o desconhecimento dos hábitos de higiene, a ineficiência de assistência médica e a deficiência farmacológica do século XIX.

A mortalidade, no século XIX, era de 10% do total de escravos ao ano. A vida média do escravo era de, aproximadamente, 35 a 40 anos. As hérnias e os aleijões pelo excesso de trabalho pesado eram comuns na Bahia. A alforria era a esperança de liberdade de quase todo escravo. Em Ilhéus, essa liberdade era difícil, mas nem sempre impossível. O fazendeiro de Ilhéus, com dificuldade de alimentar seu ou seus escravos, costumava ceder um pedaço de terra para que estes pudessem cultivá-la e, assim, melhorar a sua alimentação. Era a "brecha camponesa". O escravo trabalhador não só beneficiava a sua subsistência como vendia o excedente da sua produção e com isso preparava a compra da sua alforria. A "brecha camponesa" ajudava a prender o escravo à propriedade e impedia sua fuga.

A alforria era, às vezes, concedida principalmente aos escravos velhos que nada mais rendiam, ou a crianças e mulatos filhos do proprietário da escrava. Fernanda Amorim da Silva pesquisou sobre alforrias de 1710 a 1751

[24] ANDRADE, 1988, p. 149.

e afirma que, somente pela Constituição de 1824, a situação do alforriado foi solucionada, fazendo com que, daí em diante, ele fosse um cidadão brasileiro. Antes disso, a situação do liberto era insegura e muitos voltaram a ser escravizados.

Quilombos em Ilhéus

Quilombos foram agrupamento de negros fugitivos, similares aos existentes na própria África. Eram praças fortificadas contra os ataques dos opressores. Em resposta à consulta do Rei, no século XVIII, ao Conselho Ultramarino, surgiu um novo conceito bem simples de quilombo: "toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoadas, ainda que não tenham ranchos levantados, nem se achem pilões neles". Essa ideia foge ao quilombo clássico que geralmente se imagina, como o famoso Palmares, situado na Serra da Barriga, no Estado de Alagoas, formado no decorrer do século XVII. Os quilombos existiram em quase todo o Brasil escravista. Representa a rebeldia mais guerreira da luta contra os grilhões dos senhores. Esta, entretanto, não foi a única forma de reação à escravidão. Muitas outras existiram, como a fuga individual, a fuga em grupos, assassinatos de senhores e de suas famílias, de capitães do mato e de feitores; abortos provocados pelas mulheres que não desejavam ver o filho nascer em cativeiro. Todos esses caminhos foram estratégias usadas pelos escravos no enfrentamento à submissão em que viviam.

Os quilombolas eram os habitantes dos quilombos que buscavam resgatar a sua dignidade, a sua liberdade e autoestima naquele ambiente livre e solidário, dispostos a enfrentar os ataques com risco da própria vida. Os quilombos mantinham relações comerciais com índios e brancos pobres, quando trocavam o excedente do seu trabalho.

Houve vários quilombos na Capitania e na Comarca de Ilhéus. Consta que um dos quilombos que existiram em Jequié seria formado por escravos fugidos da Capitania dos Ilhéus. Houve quilombos nas proximidades de Olivença e, também, nas proximidades do engenho de Santana. Em 1696, foi criado, em Ilhéus, o cargo de "Capitão Mor das Entradas, dos Mocambos e Negros Fugidos", o que mostra a existência de quilombos nas proximidades. Em Cairu, vários quilombos foram destruídos no século XVIII.

Deve-se destacar, entretanto, o quilombo do Oitizeiro. Ficava situado em região pouco habitada, longe da capital e de difícil acesso à Vila de Ilhéus, sem policiamento adequado, em local ecologicamente privilegiado para a formação de quilombo, com muita floresta, índios bravios e proprietários de terras sem recursos para adquirir escravos. No Oitizeiro, os quilombolas trabalhavam, às vezes, como empregados de fazendeiros ao lado de escravos desses senhores conhecidos como coiteiros. Havia, de fato, no Oitizeiro, aspectos *sui generis*, como afirma João José Reis[25]:

[25] REIS, 1986, p. 332.

> Um quilombo dirigido por homens livres. Um quilombo com escravidão. Um quilombo agrícola e cuja produção estava integrada ao mercado regional. Que quilombo era esse? Esta é a história – ou uma das histórias possíveis – do quilombo de Oitizeiro, na Bahia de 1806.

Em 1805, chegou à Bahia o novo governador João de Saldanha da Gama Mello e Torres Guedes de Brito, Conde da Ponte, nobre português, muito rico e escravista convicto. De formação militar, o novo Governador acreditava haver muita generosidade da parte dos senhores no trato de seus escravos. No seu entender, os negros ficavam ousados e por isso rebelavam-se com facilidade. Daí ser preciso tratá-los com mais dureza. O Conde da Ponte passou a reprimir os batuques, as festas e os rituais africanos sob alegação de que estavam ali as portas da rebelião. Preparou, em 1806, a expedição para destruir o propalado quilombo do Oitizeiro, situado nas imediações de São José da Barra do Rio de Contas, atual Itacaré.

O Conde da Ponte armou a "Tropa da Conquista do Gentio Bárbaro da Pedra Branca", constituída de índios cariris. Era comum usar índios contra quilombos. O Governador não confiou nos índios de Ilhéus, por isso fez questão de trazê-los de fora, de Pedra Branca, que ficava ao sudeste do Recôncavo.

A tropa não conseguiu atacar de surpresa, pois os quilombolas fugiram. Muitos resolveram voltar para os seus antigos senhores e outros embrenharam-se pela floresta. O grupo foi avisado do ataque pelos coiteiros.

O ouvidor Domingos Maciel percorreu o sítio do Oitizeiro, ocupado pela tropa, onde localizou os quilombos,

com grandes plantações de mandioca. Foram arroladas trinta testemunhas para depor. Muitos coiteiros tiveram as suas propriedades confiscadas para cobrir as despesas da expedição.

A fim de alcançar o Oitizeiro, praticamente o único meio de transporte era a canoa. A Vila de São José da Barra do Rio de Contas (Itacaré) foi fundada em 1732 e pertencia à Comarca dos Ilhéus. Ficava situada na foz do rio de Contas. A farinha de guerra ou farinha de mandioca era o alimento básico na mesa dos baianos. Era exportada para Salvador em lanchas, escunas e outros tipos de embarcação. Era o "pão da Terra".

O controle religioso e o sincretismo

A Igreja apoiou a escravidão do negro e combateu a do índio. Os próprios padres seculares e as ordens religiosas possuíam escravos. Justificavam esse apoio à escravidão africana afirmando que havia necessidade de levar esses pagãos aos caminhos da Igreja de Cristo, para salvá-los. Somente a partir do século XIX, a posição dos clérigos vai começar a mudar. Em 1815, o Congresso de Viena condenou o tráfico e, em 1831, ficou proibido o desembarque de escravos, no Brasil. A partir dessa data, alguns padres começaram a tomar posição, usando o argumento da ilegalidade. A ideia do abolicionismo cresceu junto aos membros do clero.

Durante muito tempo, em parceria com o governo, desde o período colonial, a Igreja manteve o papel de desenvolver o conformismo na população submissa.

Kátia Mattoso[26] afirma que "[...] ao incitar os cativos à obediência e à resignação, a Igreja contribuiu muito para legitimar a tese de que os escravos eram um prolongamento da família do senhor". A nova posição foi lentamente evoluindo devido ao pensamento anterior, secular e cristalizado.

Os padres da Igreja, entre outros objetivos, buscavam manter o *status quo* com a argumentação de compensações no paraíso, após a morte. Não ficava longe do pensamento medieval de que "uns rezam, outros guerreiam e outros trabalham".

As confrarias, constituídas de Irmandades e Ordens Terceiras, existiam em todo o mundo e, no Brasil, essas associações leigas alcançaram, até o século XIX, importância fundamental na sociedade. Foi importante instrumento de controle social.

A principal finalidade de uma irmandade era coordenar fiéis em torno de um santo padroeiro. Os participantes mantinham compromissos perante a irmandade. Kátia Mattoso[27] explica esse fato: "A partir da aceitação do compromisso, os membros da irmandade se comprometiam a venerar o santo padroeiro, manter seu culto e promover sua festa".

Havia diversas irmandades, divididas de acordo com as classes sociais, com a cor da pele e com a "pureza do sangue", como afirma João José Reis[28]:

[26] MATTOSO, 1992, p. 328.
[27] MATTOSO, 1992, p. 328.
[28] REIS, 1991, p. 53.

> O primeiro critério de aceitação na Santa Casa de Misericórdia era ser 'limpo de sangue, sem alguma raça de Mouro ou Judeu, não somente na sua pessoa, mas também na sua mulher'. A Ordem Terceira de São Domingos, fundada, no Brasil, por bem-sucedidos imigrantes do Porto, de Viana, do Minho e de Lisboa, discriminava índios, negros, judeus e brancos pobres. Seu compromisso de 1771 vetava o ingresso de quem não fosse 'limpo de sangue, sem alguma raça de Judeu, Mouro, Mulato ou qualquer infecta nação.

Essas ordens religiosas mantiveram controle social rígido, no Brasil. Marilena Chauí[29] reforça esse pensamento quando afirma:

> [...] justamente porque os rituais reforçam a ordem estabelecida e o panteão dos santos consagra essa mesma ordem, além de submeterem a ação religiosa de curadores e benzedores ao saber transmitido pelo padre, algumas brechas se abrem no catolicismo popular e que, se não contestam o estabelecido, pelo menos assinalam suas contradições. Assim, por exemplo, as irmandades devotadas aos santos se separam claramente: São Benedito é o 'santo dos pobres' e dos negros, enquanto o Santíssimo Sacramento e Santo Antônio são devoção dos ricos. A aparente comunidade dos fiéis se mostra cindida, sociedade e não-comunidade.

Em Ilhéus, já foi visto que a Irmandade do Santíssimo Sacramento dispunha de recursos suficientes para emprestar dinheiro a juros a quem pudesse apresentar sólidas garantias. De acordo com pesquisa notarial,

---

[29] CHAUÍ, 1989, p. 126.

efetuada por Neila Oliveira da Silva, também a Capela de Nossa Senhora da Vitória praticava esse tipo de empréstimo. Sabe-se que a Santa Casa de Misericórdia de Ilhéus foi uma das primeiras do Brasil e, geralmente, essa instituição congregava irmandade de elite com grande participação na sociedade.

O comportamento dos componentes das irmandades era acompanhado e controlado pelos "irmãos", e aquele que tergiversasse poderia sofrer até exclusão, o que representaria vergonha social, algo terrível para quem sofresse tal penalidade.

A Capitania dos Ilhéus como fornecedora de alimentos para Salvador e o recôncavo baiano

Frei Vicente de Salvador, primeiro brasileiro a escrever uma História do Brasil, ao descrever a Capitania dos Ilhéus, no início do século XVII, fala sobre a "praga dos aimoré, tribo tapuia, que habitava o interior e impedia a interiorização, além de atacarem as fazendas". Informa, também, sobre a existência de alguns engenhos e fazendas, inclusive a de Bartolomeu Luis de Espinha, junto a uma lagoa de água doce, onde há muito e bom peixe do mar e peixes-bois, e um pomar formoso de marmelos, figos, uvas e frutas de espinho. O cultivo de marmelo e figo hoje está extinto, assim como o peixe-boi.

Vilhena descreveu a Vila de Ilhéus como exportadora de arroz e madeira arrancada das matas. Em razão de novo plano para o corte de madeira, efetuado pelo

Governo Geral, que limitava o corte de madeira, esse autor previu o despovoamento total da Vila em futuro próximo. Vilhena registrou a fartura da Lagoa Encantada, chamada por ele de Lagoa de Ilhéus, na qual havia grande quantidade de peixes, "alguns monstruosos". Deve ser o peixe-boi, citado por Frei Vicente do Salvador, no século XVI.

É muito interessante que a atual Lagoa Encantada tenha chamado a atenção de cronistas que escreveram sobre Ilhéus, desde o século XVI. Pero de Magalhães Gândavo[30] descreve a lagoa de água doce distante sete léguas da Vila de São Jorge. "Tem tanta abundância d'água que podem andar nela quaisquer naus, por grandes que sejam à vela; e assim quando venta muito, alevantam-se ali ondas tão furiosas como se fosse no meio do mar com tormenta". Nos relatos sobre o peixe-boi, tem-se verdadeira informação da fartura desse mamífero tão próximo a Ilhéus, em outros tempos. De acordo com Fernando Sales[31], Gândavo afirma:

> [...] criam-se nela muitos peixes-bois, os quais têm o focinho como de boi e dois cotos com que nadam à maneira de braços; não tem nenhuma escama nem outra feição de peixe se não o rabo. Matam-nos com arpões, são tão gordos e tamanhos que alguns pesam trinta, quarenta arrobas. É um peixe muito saboroso e totalmente parece carne e assim tem o gosto dela; assado parece lombo de porco ou de veado, coze-se com

[30] Escritor português, amigo de Camões, esteve em terras brasileiras onde escreveu o *Tratado da Terra do Brasil*.

[31] SALES, 1981, p. 15.

> couves, e guiza-se como carne, nem pessoa alguma o come que o tenha por peixe, salvo se o conhecer primeiro... Também há tubarões nesta lagoa, e lagartos e muitas cobras.

A longa citação é para mostrar o resultado da predação. Hoje, ninguém conhece o peixe-boi nesta região; desapareceu completamente.

Do início do século XIX, Aires de Casal, citado por Fernando Sales[32], informa que a Vila de São Jorge, "[...] noutro tempo, vila considerável, e florescente, tem decaído. Exporta-se daqui farinha, arroz, café, aguardente, madeira, e algum cacau." Na citação de Sales, não há referência ao açúcar, embora o cacau começasse a aparecer.

A partir da segunda metade do século XVIII, a mão de obra em Ilhéus vai ser, em sua maioria, a escrava. Grandes e pequenos proprietários vão possuir escravos, nas plantações de produtos voltados para a subsistência local, o envio para Salvador e Recôncavo, e até para a África.

No século XVIII, a Vila de Ilhéus é apresentada como decadente, estática, paupérrima. Marcelo Henrique Dias[33] procura desmitificar essas expressões sobre a Capitania e a Vila de São Jorge, mostrando o contato comercial direto com Salvador e com o Recôncavo baiano, comprovando a existência de comércio interno, no Brasil. Para muitos historiadores, esse tipo de comércio somente se inicia no Brasil, relacionado à mineração.

---

[32] SALES, 1981, p. 63.
[33] DIAS, 2007.

Há cronistas e autores de trabalhos científicos que falam em fome, na Vila sede da Capitania e nas chamadas Vilas de Baixo (Cairu, Camamu e Boipeba), desde o século XVII. A fome, provavelmente, diz respeito aos visitantes que aqui não encontravam os pratos típicos da Europa. Os habitantes da Vila tinham, à disposição, todo tipo de alimentos nativos, desde frutas a mariscos extraídos com facilidade dos mangues: caranguejo, ostras, guaiamus. O mar e os rios eram repletos de peixes; da caça havia fartura; a tartaruga e os seus ovos eram abundantes nas praias ilheenses. À guisa de curiosidade, um dos pratos prediletos era formigas torradas com farinha de mandioca. As formigas eram principalmente tanajuras.

Entre os produtos de subsistência, sempre se sobressaiu a farinha de mandioca ou farinha de guerra dos índios. Ela era, e ainda é, o alimento básico de parte do povo brasileiro, principalmente do Nordeste. Vilhena[34] já afirmava, em sua época:

> [...] a mandioca, porém, é a base fundamental em que podemos dizer se apoia a subsistência do Brasil e muito especialmente as capitanias do Norte, por ser o pão, de que se alimentam todos os seres habitantes naturais, e estrangeiros, sem que nos lembremos de poucos ricos, que passando de Portugal para esta região, querem por algum tempo usar do pão de trigo, o que vem a ser nada em comparação do todo.

[34] VILHENA citado por MATTOSO, 2004, p. 40.

A própria Kátia Mattoso[35] afirma:

> A farinha de mandioca desempenha, no Brasil, o mesmo papel que a farinha de trigo na Europa. É ela que, habitualmente, regula os preços dos outros produtos, é também um produto de primeira necessidade, tanto para a população escrava como para as categorias sociais mais baixas.

Havia grande preocupação do governo com o *deficit* constante no abastecimento de farinha. Kátia Mattoso[36] explica que a carne bovina podia ser substituída por produtos similares, a exemplo da carne defumada, toucinho, carne de baleia, bacalhau e peixe. A farinha de mandioca, entretanto, era insubstituível.

Não foi sem motivo que, no projeto de Constituição apresentado à Assembleia Constituinte de 1823, a mandioca foi tomada como parâmetro nacional. Ilhéus, as chamadas Vilas de Baixo, Porto Seguro e outras no Sul da Bahia ajudavam a abastecer de farinha, entre outros produtos, Salvador e o Recôncavo.

Ouviu-se falar em fome dos escravos por não se alimentarem o suficiente para as energias despendidas, o que aliás acontecia em todo o Brasil. Falou-se em furtos de comida, no Engenho de Santana, pelos escravos, devido, naturalmente, à carência de alimentos. Os escravos brasileiros eram mal alimentados por motivo de economia por parte dos senhores de engenho.

---

[35] MATTOSO, 2004, p. 40.
[36] MATTOSO, 1992.

No século XIX, a Vila de São Jorge aumentou a produção de cacau. A mão de obra escrava foi empregada em larga escala. A partir de 1890, o cacau já aparece como importante produto econômico da Bahia, como afirmam Guerreiro de Freitas e Baqueiro Paraíso[37]: "A partir de 1890, os recursos disponíveis terão um só destino: produzir amêndoas de cacau [...]"

Governo da Vila de São Jorge dos Ilhéus

No período colonial, as vilas e cidades eram governadas pelas Câmaras de Vereadores, de acordo com as Ordenações Reais. As primeiras ordenações Afonsinas não tiveram influência no Brasil, pois foram alteradas em 1512, quando surgiram as Ordenações Manuelinas, substituídas, em 1608, pelas Ordenações Filipinas.

O gigantismo do território provocou o isolacionismo e, consequentemente, o autonomismo das câmaras que, aos poucos, foram absorvendo poderes que, às vezes, iam de encontro às Ordenações Manuelinas. Muitas vezes, os vereadores tomaram posições corajosas frente à opressão da Metrópole.

Os vereadores eram escolhidos entre a minoria das elites locais, de preferência proprietários de terras e de escravos, os chamados "homens bons". Exigiu-se, até o século XVIII, aproximadamente, que os "homens bons" não tivessem sangue impuro, ou seja, sangue de negro,

---

[37] FREITAS; PARAÍSO, 2001, p. 102.

índio, árabe ou judeu. Segundo Schwartz[38],

> Esse conceito era usado para distinguir os que, racial e politicamente enquadravam-se no ideal do português branco e cristão-velho, não contaminado, como se dizia, pelas raças infectas dos mouros[39], mulatos, negros ou judeus. Quando a pureza de sangue aliava-se à fidalguia, todas as portas podiam ser abertas na sociedade.

O comerciante, também, não podia ser vereador, até meados do século XVII. O *status* estava na posse da terra e de escravos.

O poder legislativo e executivo exercido pela Câmara de Vereadores era sujeito a veto pelo Governador Geral ou Presidente da Província. O vereador era respeitado e gozava de prestígio social. O mais votado, entre os vereadores, tornava-se o Presidente da Câmara. Todos os vereadores, inclusive o Presidente da Câmara, serviam sem remuneração. A Câmara podia taxar e multar. Cuidava do abastecimento, fiscalizava os produtos vendidos, a qualidade da água consumida pelo povo e pelos animais. Acompanhava a limpeza das ruas, das praças e o funcionamento do matadouro.

O Poder da Câmara foi reduzido após a restauração do trono português, em 1640, quando foi criado o

---

[38] SCHWARTZ, 1988, p. 211.

[39] Designação dada pelos portugueses aos islamitas árabes. Na verdade, mouros são os árabes, bérberes, tuaregues, beduínos, sarracenos e outros do Norte da África, de religião islâmica, que invadiram a Península Ibérica. Não só os portugueses assim os chamavam, também os espanhóis.

Conselho Ultramarino e estabelecido o cargo de Juiz de Fora, nomeado pelo Rei, em lugar do Juiz Ordinário, escolhido pelos “homens bons”.

Até a proclamação da República, o poder local das vilas e cidades era representado pelo Presidente da Câmara Municipal. Após a República, foram criados o Conselho Municipal e a Intendência. O primeiro Intendente de Ilhéus foi João Baptista Sá Oliveira. Com a Revolução de 1930, surgiu o cargo de Prefeito no lugar do de Intendente. O primeiro Prefeito de Ilhéus foi Eusínio Lavigne.

A monocultura do cacau

O cacaueiro já era cultivado, antes de Cristo, pelos nativos da América, principalmente astecas e incas. No México, entre os astecas, as amêndoas de cacau eram usadas como moeda. Ali, atribuíam-lhe origem divina, como conta a seguinte lenda: O deus Quetzalcóatl trouxe do paraíso as sementes de cacaueiro que foram cultivadas nos seus jardins, nas proximidades da cidade de Talzitepec. O deus fazia uso diário do chocolate que, pelos seus efeitos miraculosos, o faziam adquirir os conhecimentos da ciência universal. Tornou-se um grande mestre. Discípulos oriundos de diversas partes o procuravam em busca do saber. Sua fama cresceu tanto, que os mexicanos o escolheram para chefe.

Segundo o mito, Quetzalcóatl vivia cercado de luxo, admiração e poder. Possuía todas as venturas que um mortal poderia desejar, pois, apesar da origem e destino divinos, ele vivia na terra como homem. Isso o tornou

ambicioso e fez com que desejasse a imortalidade. Um invejoso, aproveitando a oportunidade, ofereceu-lhe uma bebida, dizendo ser portadora da vida eterna. Quetzalcóatl bebeu e, ao invés de adquirir o que desejava, ficou louco. Destruiu tudo o que fez e saiu pelo mundo até que o Grande Espírito o arrebatou em meio a uma tempestade e ele passou a ser o Gênio da Chuva e do Orvalho. Por causa desse atributo, o naturalista suíço, Carolus Linneu, deu à planta o nome cientifico de *Theobroma Cacao*, que significa "cacau, manjar dos deuses".

Os primeiros cacaueiros, vindos do Amazonas, foram aqui plantados provavelmente pelos jesuítas. Francisco Borges de Barros afirma que as primeiras plantações aconteceram em 1746, quando Antônio Dias Ribeiro as cultivou na Fazenda Cubículo, às margens do Rio Pardo.

No século XIX, os principais fazendeiros da região começaram a desenvolver a produção de cacau com o auxílio de mão-de-obra escrava. Em 1890, o cacau já começava a ter importância no orçamento do Estado da Bahia. Daí em diante, foi crescendo a sua produção e importância, chegando mais tarde a ser o principal produto da economia baiana. A região passou a viver da monocultura do cacau. No século XX, era a riqueza da Bahia. Ilhéus se transformou na *Princesinha do Sul*, com seus coronéis, seus poetas e escritores. Alguns eram afrodescendentes.

Na década de oitenta, do século XX, uma praga denominada vulgarmente de "vassoura de bruxa" destruiu a maior parte dos cacaueiros do Sul da Bahia, extinguindo o cacau enquanto monocultura na Região. Em vista disso, sua produção teve queda bastante significativa e a economia precisou de outros suportes.

O trabalho do escravo negro na cacauicultura

Nos primeiros tempos da cacauicultura, houve o propósito de esconder o trabalho escravo que havia nas plantações de cacau. As famílias tradicionais não tinham interesse na divulgação do uso dos escravos em suas propriedades e os novos ricos também não se interessaram em divulgar essa trágica mão de obra na região. Falava-se no desbravador.

No início do século XX, a política local girava em torno de dois grupos: o das famílias tradicionais que formavam uma espécie de aristocracia, lideradas por Domingos Adami de Sá, e do grupo enriquecido mais recentemente com o cacau, que era liderado por Antonio Pessoa da Costa e Silva.

Nas primeiras décadas do século XIX, já os principais fazendeiros da região, ao lado da cana-de-açúcar, café, arroz e madeira, começaram a plantar cacau.

Em 1860, o Príncipe austríaco Maximiliano, interessado em estudos naturalistas, visitou Ilhéus e foi calorosamente recebido pelo Barão Ferdinand Von Steiger-Mussingen[40], dono da Fazenda Vitória[41]. Nessa propriedade havia cento e cinquenta escravos. Em conversa com Maximiliano, Steiger afirmou que a consciência não lhe pesava. Era normal o que fazia.

---

[40] Ferdinando von Steiger-Mussingen era ex-oficial do exército prussiano e, influenciado pelas ideias de Humboldt, resolveu trocar a Europa pelas matas do Brasil.

[41] Esta fazenda fica situada na estrada Ilhéus-Itabuna e, atualmente, pertence ao Dr. Hugo Kaufman.

Exercia a medicina improvisadamente e cuidava dos seus servidores.

Steiger, citado por Moema Augel[42], concluiu que

> [...] o escravo não deixava de ser humano, apesar da aparência ao contrário e não é um animal irracional; e isso porque é capaz de procriar mesmo unindo-se a um ser de raça branca, e que os mestiços frutos dessas uniões são eles próprios igualmente capazes de procriação, o que não acontece com os animais híbridos, como por exemplo a mula. O negro é, portanto, um ser humano, mas está comprovado encontrar-se em nível inferior ao das demais raças do globo terrestre.

Ao falecer, Steiger deixou 20.000 pés de cacaueiros novos.

Nos dias de hoje, pelo menos, para qualquer pessoa que dispõe de uma consciência reflexiva, é difícil imaginar "a consciência tranquila" desses escravistas. O exemplo mais pérfido dessa "consciência tranquila" é o de Joaquim Pereira Marinho, traficante baiano de escravos, responsável pela importação de 3.800 negros, entre homens, mulheres e crianças, que eram cruelmente afastados de suas famílias e vendidos como animais. Conforme Pierre Verger[43], o Conde Pereira Marinho, no seu testamento, elaborado quase às vésperas de sua morte, afirma:

> [...] é com a consciência tranquila de passar para vida eterna, sem nunca haver concorrido para o mal do meu

[42] AUGEL, 1981, p. 16.
[43] VERGER, 1981, p. 53.

> semelhante e a consciência de que a fortuna que deixo foi adquirida pelo meu trabalho perseverante com economia e honestidade e honradez em minhas transações comerciais, nunca deixando de fazer ao meu semelhante o bem que podia fazer.

Outros grandes fazendeiros, com auxílio de escravos, plantaram cacau em suas propriedades. Em Castelo Novo, Sá Homem Del Rei, com 52 escravos, transformou o engenho de açúcar em fazenda de cacau, com 50 mil pés. Fortunato Pereira Galo, com 23 escravos, plantou 200 mil pés. O Dr. Pedro Cerqueira Lima, de família de traficantes de escravos, de Salvador, comprou a Fazenda Almada com 35 escravos. Depois, o seu filho, Pedro Augusto Cerqueira Lima, em 1892, possuía 200 mil pés de cacau. Outras propriedades cacauicultoras surgiram nessa época, como as dos Lavigne e as de Pedro Weyill.

O modo de vida do escravo em Ilhéus

A vida do escravo, em Ilhéus, não era diferente da do resto do Brasil. Variava de acordo com a propriedade e quantidade de cativos. Nas médias e pequenas fazendas, poucos escravos às vezes, um só trabalhavam junto aos proprietários. Na grande propriedade, pode-se tomar por base a própria Fazenda Vitória. Os negros acordavam às cinco horas da manhã, reuniam-se no terreiro, onde eram contados pelo feitor. Em seguida encaminhavam-se para a cozinha a fim de receber suas rações e saíam para o campo. Ao entardecer, voltavam à sede, onde eram novamente contados. Aí, pediam a bênção do

Barão de Steiger e iam receber a ração de carne seca, farinha e um biscoito, recolhendo-se à senzala. Na Fazenda Vitória, Steiger incentivava o casamento entre escravos. Ele próprio presidia a cerimônia, pois era protestante. Havia o interesse pela prole proveniente do novo casal.

Como em qualquer parte do mundo, o escravo não aceitava a sua condição. Na Capitania e na Vila de São Jorge, houve diversos quilombos, afora os movimentos do Engenho de Santana. Logo após a abolição, a maioria dos negros abandonou as fazendas onde vivia. Na Fazenda Almada, os escravos estavam moendo mandioca, quando a notícia da Abolição chegou. Imediatamente, jogaram a mandioca para os animais e debandaram.

As roupas dos cativos eram feitas de pano de algodão, em grande parte, o mesmo tipo usado na sacaria de exportação. Não raro, os cronistas comentam sobre a seminudez dos negros e das mulatas, principalmente no exercício do trabalho.

À proporção que as leis abolicionistas apertavam, o número de escravos diminuía e o seu preço aumentava. Em Ilhéus, buscou-se a reprodução para uso do escravo ladino.

Após a Lei Eusébio de Queirós, em 1850, Ilhéus funcionou como porto clandestino de desembarque de africanos. Houve um desembarque, bem sucedido, em 1855, isto é, depois da Lei Nabuco de Araújo.

Corria um adágio preconceituoso no Brasil, o de que negro precisava de três “P”: pão, pano e pau. O último desses preceitos referia-se à punição. Os escravos, muitas vezes, eram punidos por atos reais ou imaginários. Steiger confessa ao Príncipe Maximiliano, da Áustria,

que, para disciplinar os negros, ele recorria à palmatória e aos açoites. Em outras plantações, os castigos eram comuns. Mary Ann Mahony[44] comenta que "[...] em 1869, Faustina, mulher reescravizada, mostrou às autoridades as cicatrizes em suas costas, das chicotadas que havia recebido das mãos do proprietário do Engenho União".

Outros proprietários, como punição, vendiam escravos para pessoas distantes a fim de tirá-los do meio ao qual estavam acostumados. Enquanto isso, a resistência escrava desenvolvia-se em toda parte e de diversas formas. As fugas se sucediam, como a de 1870, quando vários escravos fugiram das fazendas de Galo, Bastos e Lavigne. A Lei Áurea, de 13 de maio de 1888, resolveu parcialmente o problema do escravo.

Elevação de Ilhéus à categoria de cidade

A riqueza do cacau fez com que a Vila de São Jorge dos Ilhéus fosse elevada à categoria de cidade, com a mesma denominação. No dia 04 de junho de 1881, o deputado cônego Manoel Teodolindo Ferreira apresentou à Assembleia Legislativa Provincial da Bahia o projeto de lei datado de três de junho, que elevava a Vila de São Jorge dos Ilhéus à categoria de cidade. Subscreveram o documento os deputados João Alves da Silva Paranhos, Coronel José Joaquim de Almeida, vigário Luis da Costa Batista, Dr. Virgilio César de Carvalho, Elpídio da Silva Baraúna, Dr.

[44] MAHONY, 2001, p.127.

Euclides Alves Requião, ten. cel. Apio Cláudio da Rocha Medrado e o Dr. Antônio Carneiro da Rocha.

O projeto na Assembleia tomou o número 604 e seria discutido três vezes conforme as leis da época. A primeira discussão, que seria no dia 6 de junho, foi transferida para o dia seguinte, na 53.ª sessão. A segunda discussão, no dia 10 de junho, na 56.ª sessão ordinária, e a terceira, em 14 de junho, na 59.ª sessão. Todas as sessões foram presididas pelo Deputado João dos Reis de Souza Dantas.

No debate de sete de junho, o deputado Carneiro da Rocha, que foi um dos signatários do projeto, entre outras palavras, disse o seguinte, de acordo com citação de Epaminondas Berbert de Castro[45]:

> [...] desejava dar explicações à Casa, a fim de que não parecesse que encerrava ele um simples favor". 'A Vila de Ilhéus não era uma dessas localidades que apenas representasse o passado, que recordasse um florescimento já perdido; era, ao revés disso, uma vila importante, que ia tendo mui rápido desenvolvimento. Para lá vinha correndo grande migração [...]

Ainda segundo Berbert de Castro[46], o cônego Teodolindo Ferreira agradeceu as palavras de Carneiro da Rocha, que tem seu nome imortalizado numa rua de Ilhéus, e argumentou:

> Se eu tivesse de justificar o meu projeto, diria que a vila de Ilhéus, por sua antiguidade, por sua importância,

[45] CASTRO, 1981, p. 18-19.
[46] CASTRO, 1981,p. 17.

> por ser cabeça de distrito, pelo desenvolvimento que tem tido, de muito que já concorre sofrivelmente para a riqueza desta Província, e muito breve há de concorrer em maior escala, não podia deixar de ser elevada à categoria de cidade; mas tendo ele somente recebido elogios limito-me, Sr. Presidente, a agradecer ao nobre deputado os aplausos dados ao meu projeto, a festa feita à minha ideia.

Em 28 de junho de 1881, a Assembleia Legislativa Provincial enviou ao Presidente da Província, anexa a um memorando, a Resolução integralmente transcrita abaixo. Na extremidade inferior do documento, encontra-se a assinatura do Marquês de Paranaguá sancionando:

> Assembleia Legislativa Provincial
>
> 1.° Fica elevada à categoria de cidade, com a mesma denominação a Vila de S. Jorge de Ilhéus.
> 2.° Revogam-se as disposições em contrário.
> Paço da Assembléia Legislativa Provincial.
> Bahia, 18 de junho de 1881, 60.° da Independência e do Império
> João dos Reis de Souza Dantas.
> Dr. Francisco Augusto da Silva Lisboa.
> Dr. Francisco Muniz Ferreira de Aragão.
> Sancionei e publique-se como lei.
> Palácio da Presidência da Bahia, 28 de junho de 1881.
> João Lustosa da Cunha Paranaguá

A Lei Provincial

Em 28 de junho de 1881, através da Lei Provincial n.° 2.187, referendada pelo presidente Conselheiro

Marquês de Paranaguá, Ilhéus foi elevada à categoria de Cidade. Abaixo na íntegra, a Lei de 28 de junho:

> João Lustosa da Cunha Paranaguá, Conselheiro d'Estado, Senador do Império, Vereador de S. M. a Imperatriz, Dignitário da Ordem da Rosa, Comendador de São Gregório Magno, Desembargador Aposentado, Presidente da Província da Bahia.
> Faço saber a todos os seus habitantes que a Assembléia Provincial decretou e eu sancionei a Resolução seguinte:
> Art. 1.º Fica elevada à categoria de cidade, com a mesma denominação, a vila de São Jorge de Ilhéus.
> Art. 2.º Revogam-se as disposições em contrário.
> Mando portanto, a todas as autoridades a quem o conhecimento e a execução da referida Resolução pertencer, que a cumpram e façam cumprir, tão inteiramente como Nella se contém.
> O Secretário d'esta Província a faça imprimir, publicar e correr.
> Palácio da Presidência da Bahia, 28 de junho de 1881 60.º da Independência e do Império. João Lustosa da Cunha Paranaguá.

A seguir, o despacho do Secretário:

> Nesta Secretaria da Presidência da Bahia foi publicada a Presente Resolução em 28 de junho de 1881.
> O Secretário,
> Isaías Guedes de Melo

Ainda, no processo, a seguinte inscrição:

> Registradas à folha 213 do livro 10.º de Leis e Resoluções da Assembléia Legislativa Provincial.
> Secretaria da Presidência da Bahia, 28 de junho de 1881

> Antonio José de Araújo Lima, servindo de Chefe da 1.ª Secção.

Pode-se verificar, no Art. 1.º, que houve um lapso do redator: “Fica elevada à categoria de cidade *com a mesma denominação* a Vila de *São Jorge de Ilhéus*” (grifo nosso). O nome da Vila, na realidade, era São Jorge dos Ilhéus”.

Outro fato para o qual se deve atentar é que o nome de Ilhéus nunca deixou de ser São Jorge dos Ilhéus e, por simples comodismo, escreve-se somente Ilhéus. É, aliás, como Salvador, cuja denominação oficial jamais deixou de ser Cidade do Salvador.

No dia 14 de agosto de 1881, a Câmara de Vereadores de Ilhéus, sob a Presidência do Major Christiano Alexandre Homem D’El-Rei e secretariada pelo Sr. Alfredo Navarro Amorim, reuniu-se em sessão solene e procedeu os trâmites legais para a instalação da cidade.

Os coronéis do cacau

Foi o Sul da Bahia uma das regiões mais fartas de coronéis do Brasil. Baseada na monocultura do cacau, fruto que não exigia latifúndios, a propriedade cacaueira, mesmo de porte médio, em terreno de primeira qualidade, possibilitava ao dono milhares de arrobas de cacau. Muitos foram coronéis da Guarda Nacional e outros chamados de coronéis pela quantidade de amêndoas que colhiam. Cinco mil arrobas era o bastante para o “status” de coronel. Houve, inclusive, coronéis negros na Região Cacaueira da Bahia.

A política os dividiu em dois grupos, nas primeiras décadas do século XX. Aqueles que descendiam das famílias mais tradicionais, chefiados por Domingos Adami de Sá, e os chamados novos ricos, descendentes de estrangeiros e de nordestinos, enriquecidos no final do século XIX, através da cacauicultura, liderados por Antônio Pessoa da Costa e Silva. A princípio, o poder estava com Domingos Adami, até 1912, quando J. J. Seabra assumiu o governo da Bahia e Antônio Pessoa assumiu o comando.

As lutas políticas, em alguns momentos, alcançaram as raias da violência, como a guerra entre as famílias Badaró e Oliveira. Entretanto, em época de crise todos se uniam em torno de interesses comuns.

Os coronéis do cacau tornaram-se famosos através da literatura, principalmente de Jorge Amado, Adonias Filho e muitos outros intelectuais da chamada civilização do cacau. Muitos aumentaram as suas fortunas pela prática do caxixe. Segundo Eusínio Lavigne[47], caxixe é termo regional que significa logro, esperteza, tapeação. O caxixeiro contava com o apoio de autoridades venais da época. A tradição conta vários casos de caxixe, na região. Sabóia Ribeiro[48], entre os seus contos, descreve, no seu linguajar escorreito, um caso de caxixe: O velho agricultor, quase cego, assinou uma promissória da sua dívida que seria de cinco contos de réis e o espertalhão colocou cinquenta contos. No vencimento da letra, o ve-

---

[47] LAVIGNE, 1967.
[48] RIBEIRO, 2005.

lho devedor já havia morrido e foi pouca a demora da Justiça para tomar os bens dos herdeiros. Talvez seja ficção de Ribeiro, mas ilustra bem o significado do caxixe.

Uma quadra popular, nas primeiras décadas do século XX, mostrava os destaques do meio coronelístico da região:

> Na corage, Henrique Alves
> no dinheiro, Misaé
> o Pessoa, na política
> Mangabeira, nos papé.

Henrique Alves era renomado cacauicultor e possuidor de muitos jagunços. Tornou-se o braço armado dos coronéis do cacau. Misael Tavares foi o mais rico, chegou a ser conhecido como o "Rei do Cacau". Antônio Pessoa foi a "raposa política" da região e João Mangabeira foi o grande estadista do cacau.

No crepúsculo do Império, início dos anos oitenta do século XIX, chegou para Ilhéus, vindo do Rio de Janeiro, o fidalgo Gentil José de Castro, mineiro, cavaleiro da Ordem da Rosa, que havia comprado as terras do Engenho da Ribeira das Pedras e das margens da Lagoa Encantada. Gentil de Castro era do Partido Liberal e abolicionista declarado. O jovem recém-chegado da Corte buscava explorar minérios e petróleo na região. Não admitia o trabalho escravo nas fazendas de cacau e chamava os seus proprietários de "preguiçosos e exploradores de negros".

Era amigo do Visconde de Ouro Preto, Ministro de D. Pedro II, que dispunha, em suas propriedades, de muitos trabalhadores, entre os quais capangas ou jagunços.

No dia 9 de setembro de 1885, o prestigiado fazendeiro João Carlos Hohllenwerger foi assassinado, em tocaia, na ponte do rio Itariri. Os dois pistoleiros foram presos e confessaram que foram contratados por Gentil de Castro. Como mandante do crime, naquele momento, nada sofreu. Entretanto, tempos depois, o Partido Liberal perdeu o poder. Gentil de Castro estava no Rio de Janeiro quando foi preso e enviado para Ilhéus.

Gentil de Castro foi a júri, o mais famoso de Ilhéus, em todos os tempos. Durante o julgamento, Gentil de Castro apresentou-se usando fraque. Houve quatro advogados na defesa, entre eles Antônio Carneiro da Rocha e Afonso Celso de Assis Figueiredo, conde de Afonso Celso, famosos em todo o Brasil. Apesar da brilhante atuação do Promotor Ciridião Durval, os argumentos da defesa convenceram os jurados e o réu foi absolvido.

Em 1859, com a Proclamação da República, Gentil de Castro ficou rodeado de inimigos em Ilhéus e fugiu. O povo invadiu suas propriedades e as destruiu. Em 1897, o jovem fidalgo foi assassinado no Rio de Janeiro, por republicanos fanáticos que acreditavam no seu envolvimento com os monarquistas de Canudos.Conforme Marco Antônio Vila[49], Gentil de Castro "[...] foi morto por dez oficiais do exército, dois majores e oito tenentes, entre os quais o filho de Benjamim Constant".

---

[49] VILA, 1977, p. 163.

A invasão de Ilhéus por Sebastião Magali

Interessante acontecimento na História de Ilhéus foi a invasão da cidade por nove homens, usando farda do exército norte-americano e portando até código de guerra o que poderia facilitar a compra de armas.

Na época, 1907, quase todos os homens de Ilhéus usavam armas de fogo. O número de soldados no destacamento da cidade era pequeno, mas a própria população foi ao encalço do grupo, após o primeiro embate, onde morreram um inglês e um soldado de Ilhéus. Os invasores foram presos na atual estrada Ilhéus-Uruçuca. O fato repercutiu em todo o Brasil. Muitos jornais estrangeiros também relataram a tentativa frustrada dos homens de Magali.

A América vivia sob ameaça da política do *Big-Stick* do Presidente norte-americano, Theodore Roosevelt: os países da América Latina que não seguissem as normas do Tio Sam estavam sujeitos ao "grande porrete". Daí, a preocupação. Seria um "balão de ensaio" para uma intervenção no Brasil?

O Ministro das Relações Exteriores, o Barão do Rio Branco, em nota distribuída à Nação, acalmou os ânimos, ao afirmar que foi um movimento particular, perpetrado por um louco que era o gaúcho Sebastião Magali.

Refinamento dos coronéis

Ainda nas primeiras décadas do século XX, muitos coronéis viajavam para Salvador, Rio de Janeiro e Europa. Os filhos estudaram e graduaram-se em faculdades.

Houve certo refinamento. Surgiram ideias novas. Foram construídos palacetes, imitando os do Rio de Janeiro.

A riqueza do cacau atraiu aventureiros, mulheres, jogadores, elementos de todos os matizes. Abriram-se casa de chá, café e confeitarias. Hotéis, pensões e bordéis estavam sempre lotados.

Exemplo típico de demonstração de refinamento foi dado, em 1915, quando Misael Tavares, na sua residência, recepcionou o primeiro Bispo de Ilhéus, D. Manoel de Paiva, apresentando o seguinte cardápio, de acordo com Guerreiro de Freitas[50]:

> *Menu:*
> *Potage aux pointes d'asperges*
> *Hors d'auvre*
> *Sardines au gratin, sauce mousseline, croquettes de volaille, filet piqué à la Printanière. Pâté froid aux crevettes, dinde farcie à la Brésillenne, jambon à York, salade de laitue*
> *Fruits variés*
> *Dessert: glace à la vanille, gâteaux assortis, compotes*
> *Vins: Sauterne, S. Julien, Médoc,* Porto*, Champagne*
> Café*, liqueurs, cigares.*

Na época, o francês era uma língua usada pelas elites do mundo ocidental, principalmente pelos intelectuais. Ali, entretanto, para o público presente, foi na realidade algo muito estranho.

O mando dos coronéis diminuiu com a Revolução de 1930. Daí em diante, eles assumiram novas posturas,

[50] FREITAS, 1979, p. 141.

mas os seus descendentes ainda mourejam em torno do poder.

O discurso dos coronéis

Nas primeiras décadas do século XX, existiam muitos coronéis ignorantes, semianalfabetos, que mal sabiam escrever ou falar, principalmente aqueles que faziam parte do grupo dos novos ricos. Entretanto, havia aqueles que estudaram e sabiam se expressar em linguagem correta. Destacaram-se nesse grupo os Berbert, descendentes daquele patriarca que serviu de guia para o Príncipe Maximiliano de Habsburgo, na viagem ao Mato Virgem, e foi o arquiteto da cabana de folhas improvisada para o pernoite do nobre austríaco, cujo local até hoje é conhecido como "Rancho do Príncipe". Segundo Maximiliano, "muito mais grado de que muito palácio resplandecente". Henrique Berbert Sá foi apelidado de "O Rei da Floresta" pelo arquiduque austríaco.

A família Berbert foi o elo de ligação com os "novos ricos" e as famílias tradicionais através da política de casamento. Vários dos seus descendentes destacaram-se na vida intelectual ou política de Ilhéus.

No dia 7 de setembro de 1922, o Brasil completava cem anos de Independência e para festejar a data a Associação Comercial de Ilhéus organizou uma solenidade em que o palestrante principal foi Epaminondas Berbert de Castro. O presidente interino da Associação, Manoel Portela, convidou o Bispo de Ilhéus, D. Manoel de Paiva, para presidir a sessão. O palestrante citou, no decorrer

de sua oração, iluministas famosos, como Montesquieu, Rousseau e Voltaire que "[...] foram o alimento comum da mocidade". Em determinado ponto de sua oração, interroga: "Mas meus senhores, que teorias novas eram essas que, agindo sobre o espírito dos enciclopedistas franceses e de seus progênitos, se propagavam através de José Joaquim da Maia, Domingos Vidal Barbosa, José Alves Maciel [...]"? Os ideais reformistas dos filósofos do século XVIII inflamavam os salões dos coronéis. Também foi citado trecho da *Declaração da Independência dos Estados Unidos*. As suas ideias, apresentadas no discurso, eram liberais. Epaminondas Berbert de Castro representava o pensamento coronelístico da República Velha. Era liberal, aquele liberalismo importado da Europa para o Brasil e, aqui, adaptado aos costumes da sociedade mestiça.

O Coronel Domingos Adami de Sá, além de político, era poeta e jornalista, fundador do jornal *A Luta*, ao lado de João Mangabeira. Pertencente a uma das famílias mais tradicionais de Ilhéus, proprietária de terras e escravista, o Coronel Adami de Sá era conservador e tradicionalista convicto. Um dos seus ancestrais foi colega e amigo de José Bonifácio, o Patriarca da Independência.

O Coronel Antônio Pessoa da Costa e Silva não pertencia às famílias tradicionais de Ilhéus do início do século XX. Era cearense e, ao chegar a esta região, já havia ocupado diversos cargos públicos. Foi jornalista, fundador de *A Gazeta de Ilhéus*, primeiro jornal a circular na cidade. Destacou-se como abolicionista atuante, de acor-

do com Francisco Borges de Barros[51]. Considerava-se um liberal e era o expoente político no período coronelesco. Coronel familiocrático, dominou a política de Ilhéus de 1912 a 1930. Foi o líder dos novos ricos na região e dos novos coronéis, que o apoiaram até a sua morte.

A partir de 1912, as famílias tradicionais de Ilhéus perderam o poder, com a ascensão, no cenário estadual, de J. J. Seabra, amigo particular de Antônio Pessoa, de quem sempre foi fiel correligionário. A partir daí, muitos que eram partidários do Coronel Domingos Adami foram aderindo ao novo líder, entre eles, o advogado e brilhante político João Mangabeira.

Com a revolução de 1930, Eusínio Lavigne assume o poder como prefeito de Ilhéus, descendente dos Lavigne, de Ilhéus, como diria Jorge Amado. Representou, na realidade, a volta ao poder do antigo bloco das famílias tradicionais. Foi escritor, jornalista, sociólogo e pertenceu à Academia de Letras de Ilhéus, onde proferiu memoráveis discursos. Defendia o socialismo, não o determinismo histórico ou o socialismo científico, que era ateu, como ele próprio costumava afirmar. Era espírita cardecista convicto. As ideias de Eusínio Lavigne, apesar da família tradicionalista, estavam além de seu tempo.

No Brasil, o povo nunca participou das estruturas do poder. A formação brasileira foi antidemocrática. O sistema político sempre foi excludente. No século XIX, o liberalismo brasileiro entrava em contradição com a

---

[51] BARROS, 2004.

escravidão, o que aliás aconteceu, também, nos Estados Unidos da América. No Brasil, os homens públicos pegaram o liberalismo europeu e adaptaram-no às suas próprias necessidades. Os coronéis do cacau seguiram a mesma trilha das elites brasileiras. Os costumes e os vícios da República Velha eram seguidos de perto pelas elites da cacauicultura. André Luís Rosa Ribeiro[52] discorre sobre o assunto:

> Os ancestrais da família Sá compunham uma elite colonial educada em Coimbra e outras instituições universitárias europeias, e haviam estado entre os líderes do movimento pela independência, ocupando cargo de relevo no governo imperial. As próprias mulheres da família, como a mãe e as tias do Coronel Domingos Adami de Sá, eram igualmente bem educadas, numa época em que poucos homens tinham essa oportunidade.

O Coronel Domingos Adami liderou os conservadores de Ilhéus até 1912, quando perdeu o poder.

A mulher negra em Ilhéus

No Brasil colonial, a mulher fazia o papel de procriadora, mormente as mulheres da casa grande. Elas pouco saíam, somente por ocasião das festas e dos rituais religiosos, e não participavam das conversas dos homens. Não podiam exprimir qualquer desejo sexual,

[52] RIBEIRO, 2001, p. 114.

nem mesmo com o marido, de casamento arranjado. A mulher era frustrada, enquanto os homens buscavam descarregar as suas frustrações com as negras e mulatas das senzalas. Às vezes, desses conluios surgiam os filhos mulatos que iriam sofrer todo tipo de preconceito. Na casa grande, eram vistos como negros e, na senzala, vistos como brancos. Muitos desses mulatos, posteriormente alforriados, iam se dedicar a buscar *drogas* no sertão, a fim de fugirem daquela sociedade cruel.

As mulatas não podiam fugir e, além do mais, submetiam-se a maus tratos das mulheres da casa grande. Eram o símbolo do pecado, pois com a sua faceirice enlouqueciam brancos e negros. As mulheres negras trabalhavam também de sol a sol. Desconhece-se qualquer tipo de estudo que aborde a participação da mulher branca ou da mulher negra na sociedade ilheense. No final do século XIX e nos primeiros anos do século XX, pode-se citar alguns exemplos de mulheres negras que se destacaram em relação ao trabalho.

A sociedade de Ilhéus, até o século XIX e início do século XX, era patriarcal. A participação da mulher era limitada, principalmente da mulher negra. Sabe-se que a negra escrava trabalhava diuturnamente, ora cuidando da cana de açúcar ou das plantações de cacau, ora cultivando produtos de subsistência. Era trabalho pesado e, ainda, cuidava dos afazeres domésticos.

No século XIX, uma mulher negra vai se tornar conhecida, através da oralidade, cuja memória ainda hoje é preservada por seus descendentes. É Mejigã, trazida da África para o Engenho de Santana, onde foi escrava e recebeu o batismo cristão sob o nome de Inês. Seu viver e seu

fazer constituíram-se em dignidade, pois Mejigã transmitiu a seus netos os valores por ela trazidos da África e que se fizeram fundamentos de resistência, pelo viés da religião. Tornou-se por demais conhecida entre a população pobre, os excluídos, a quem ela sempre estava disposta a socorrer com os seus conhecimentos de cura.

No século XX, duas mulheres negras serão focalizadas, pela notoriedade que obtiveram no decorrer das suas existências. Uma delas foi Maria da Conceição Soares Lopes, filha do médico João Batista Soares Lopes e de D. Laura Ferreira Lopes. O seu pai, Dr. Soares Lopes, tem o nome imortalizado numa das principais avenidas da cidade, a Avenida Soares Lopes.

Em 1923, Conceição Lopes, como era mais conhecida, formou-se com a primeira turma de professorandas do Instituto Nossa Senhora da Piedade. Estudou na Escola de Música da Bahia e foi, durante muitos anos, professora de piano, em Ilhéus. Foi vereadora e ocupou uma secretaria no município. Por longos anos, foi importante membro da Associação Santa Isabel. Conceição Lopes organizou espetáculos maravilhosos que embeveciam os espectadores. Geralmente, esses eventos eram voltados para obras de caridade. Ela encantava os salões dos coronéis com os magníficos saraus ali realizados. Havia uma festa anual, denominada Festa das Rosas, na qual a juventude de Ilhéus brilhava através de apresentações bem ensaiadas por "Ceiça", nome carinhoso dado pelos amigos mais íntimos. Conceição Lopes frequentava a chamada "alta sociedade", na qual sempre foi respeitada e admirada, apesar do racismo acentuado no ambiente social de Ilhéus.

Outra mulher negra que se destacou em Ilhéus, no século XX, foi Isabel Rodrigues Pereira, herdeira do "Terreiro Nkoce Mucumbe", situado no Alto da Conquista, em Ilhéus. Esse terreiro foi fundado em 1885, com o nome de "Aldeia de Angorô".

Em 1946, Izabel Rodrigues Pereira, mais conhecida como Mãe Roxa ou D. Roxa, assumiu a condução da Casa, que passou a ser denominada de "Terreiro Senhora Santana Tombenci Neto". "D. Roxa foi uma das mais importantes ialorixás de Ilhéus e da Bahia, na época em que viveu", de acordo com documento da Associação Beneficente e Cultural Matamba Tombenci Neto. A sua casa era frequentada por pessoas de todos os segmentos sociais, desde coronéis do cacau, médicos, advogados, professores, pessoas ligadas ao comércio, bancários, amantes da seita, estudiosos da cultura negra, proletariado e gente de posição econômica abaixo do nível de pobreza.

As cerimônias realizadas no terreiro de D. Roxa, em homenagem aos seus orixás, eram conhecidas pela maior parte da população de Ilhéus. Nenhuma pessoa necessitada chegava com fome ao terreiro da D. Roxa sem que lhe fosse fornecido um prato de alimento. Ela distribuía, com os pobres, o que hoje se denomina cesta básica, principalmente na Semana Santa e no Natal. O seu trabalho filantrópico foi imenso. Ela era um exemplo de moral e dignidade. Apesar do preconceito racial e religioso que sofria, D. Roxa impunha respeito.

Em 1973, D. Roxa faleceu e, dois anos depois, o terreiro passou a ser dirigido por Ilza Rodrigues, sua filha, Mãe Ilza. Atualmente, a casa é denominada "Terreiro Matamba Tombenci Neto" e dá continuidade ao trabalho de D. Roxa.

Racismo científico

No século XIX e início do século XX, o racismo agigantou-se, não somente na Europa, mas em todo o mundo, praticamente. Tornou-se moda e foi respaldado pela ciência. Sobre isso, Renato da Silveira afirma[53]:

> O racismo europeu, no século XIX, foi institucionalizado e esmagadoramente majoritário na opinião das elites cultas e das classes governantes. Naquela época, a situação era diametralmente oposta à atual: quase todos os cientistas eram racistas convictos.

As hipóteses sobre a inferioridade antropológica do negro e a degeneração dos grupos mestiços eram defendidas em todas as partes do mundo e no Brasil. A noção de raça tornou-se o centro nevrálgico dos estudos dos cientistas sociais. A raça branca se extremava perante as raças consideradas inferiores. Ela julgava possuir a missão civilizadora, voltada para os povos que considerava inferiores. No bojo de sua ideologia, além de se considerar superior, ela arrogava-se o direito de levar, aos menos favorecidos, a religião, a ciência, a tecnologia e um modo de "vida decente". Desde o século XVIII, os filósofos franceses que condenaram a escravidão e o colonialismo, muitas vezes, numa verdadeira atitude de contradição, demonstravam sentimentos racistas, a exemplo de Voltarie, ao afirmar que os negros "teriam apenas um pouco mais de ideias que os animais e mais facilidade para exprimi-las".

---

[53] SILVEIRA, 2000, p. 89.

O teórico racista europeu mais conhecido dos brasileiros foi o Conde de Gobineau, que viveu no Brasil de 1869 a 1870, na época de D. Pedro II, de quem foi amigo e admirador. Gobineau foi alto prócer da embaixada francesa no Brasil. Defendia a teoria da degeneração racial. Essa degeneração seria o resultado da miscigenação entre o branco e as raças consideradas inferiores. Para Gobineau, a raça superior seria dotada de impulso conquistador, enquanto que as raças tidas como inferiores ficariam, muitas vezes, impossibilitadas de conquistar o vizinho.

Chegou a existir, na Alemanha, uma Associação Gobiniana, para difusão das ideias do referido conde que, cada vez mais, se aproximavam das de Nietzsche, o teórico do super-homem. O gobinismo fundamentava-se na concepção da raça como importante fator da História. Acompanhava o poligenismo, a teoria da diversidade radical das raças humanas que sustentava a superioridade da raça ariana, do louro e do licocéfalo sobre todas as outras. O cruzamento dessa raça superior seria motivo da degeneração dos povos arianos. As nações que conservam a pureza ariana seriam as mais brilhantes da terra. As ideias gobinianas ajudaram, em muito, mais tarde, à ascensão do nazismo, na Alemanha, e fizeram crescer o execrando pensamento da superioridade do branco frente ao negro.

Gobineau "previu" o esfacelamento do Brasil, que se daria dentro de 200 anos, pois, segundo ele, a miscigenação existente não permitiria a manutenção da unidade nacional. Essa tendência, sem qualquer fundamento, dominou o pensamento de muitos cientistas do mundo, inclusive de brasileiros. O Conde de Gobineau, Joseph

Artur Gobineau, ajudou a formar a corrente do racismo científico que serviu de argumento para os últimos instantes da escravidão no Brasil, e sustenta ainda as ideias racistas que se espraiam pelo mundo.

Além das ideias defendidas por Gobineau, houve outras correntes científicas, como o darwinismo social, que, mesmo inspirado em Charles Darwin, considerava a seleção social um processo degenerativo, pois somente beneficiaria as raças inferiores. Destaca-se, nesse grupo, entre outros, George Vacher Lapouge, que também prognosticava um futuro sombrio para o Brasil, devido à degeneração racial, principalmente em virtude da presença do negro. O Evolucionismo Social afirmava que o ponto máximo do progresso humano foi alcançado pelo ariano, e as demais raças ainda se encontrariam em evolução primitiva. Entre outros, a figura mais conhecida é Lewis Henry Morgan, citado por Engels, na sua obra *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Morgan divide a evolução em três estágios: selvageria, barbárie e civilização.

No Brasil, muitos foram os cientistas e intelectuais que importaram as ideias racistas, a exemplo de Nina Rodrigues, Varnhagem, Euclides da Cunha, Oliveira Vianna e outros.

Com o respaldo da ciência, o racismo cresceu, principalmente a partir da segunda metade do século XIX e na primeira metade do século XX. As raças consideradas infectas pelos racistas seriam negros, judeus, ciganos e índios.

As ideias racistas contribuíram para que muitos fazendeiros e homens públicos do século XIX defendessem a escravidão como necessária à sociedade, na sua

complexa divisão de trabalho. Os que mantinham esse ponto de vista viam os negros escravos como criaturas inferiores que, no concerto da sociedade, carregavam o determinismo do trabalho compulsório.

As elites ilheenses do século XIX, proprietárias de terras, que procuravam apresentar características "aristocráticas", pensavam dessa maneira, através dos seus mais ilustrados membros.

Considerações finais

Aproximadamente três quartos dos escravos negros de Ilhéus trabalhavam na lavoura, desde a segunda metade do século XVI, época em que chegaram os africanos. Era comum os escravos domésticos, carregadores, artesãos, vendedores ambulantes e outros. No caso específico de Ilhéus, os fazendeiros permitiram, como em outras partes do Brasil, a "brecha camponesa". Os escravos recebiam um pedaço de terra para cultivá-la, melhorar sua alimentação e mesmo vender o produto que, em alguns casos, foi usado para a própria alforria. Essa prática ajudava a prender o escravo à propriedade e evitar a sua fuga, além de permitir melhor qualidade de vida.

O trabalho do escravo, no Sul da Bahia, foi importante, desde a cana de açúcar até a cacauicultura. Houve, no século XIX, a figura do desbravador, tão cantado pelos literatos regionais, que realmente existiu, mas existiu também o trabalho escravo na lavoura do cacau. As grandes propriedades de cacau surgiram com o trabalho

do negro. Após a abolição, muitos abandonaram os seus senhores e alguns chegaram a ser plantadores de cacau.

Os escravos em Ilhéus sofreram, como em qualquer outra parte do mundo. Como afirma Mary Ann Mahony[54], "Eram postos a trabalhar; vendidos, comprados e herdados; seduzidos, estuprados e privados de seus direitos, enquanto pais de seus filhos; açoitados e espancados por atos menores ou maiores de insubordinação; e enterrados em covas desprovidas de lápides."

Após a Lei Áurea, o negro, sem oportunidades outras, vai sofrer as agruras da fome e da miséria. Não mais vai ser chicoteado por ordem do amo, mas vai viver humilhado, tendo em vista ser ele excluído do projeto de nação. Isso terminou por gerar uma gigantesca dívida social, em cujo bojo se abriga muito da violência atual, nesta caricata "democracia racial" em que a sociedade se travestiu. Atualmente, essa situação vem mudando. Conhecendo os seus direitos de cidadãos, os afrodescendentes vêm reagindo cada vez mais e ascendendo, na ingrata luta por participar da riqueza da nação, cuja elite dominante sempre engendra novos processos de invisibilidade e exclusão.

Elis Fiamengue[55], em pesquisa de amostragem étnico-racial realizada em 2007, na Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC), informa que 66% dos estudantes declararam-se afrodescendentes. Essa percentagem mostra a mobilidade social vertical ascendente daqueles

---

[54] MAHONY, 2001, p. 138.
[55] FLAMENGUE; JOSÉ; PEREIRA, 2007.

cujas raízes pertenciam à categoria de escravo ou ex-escravo até o século XIX.

A participação do negro no processo civilizatório de Ilhéus, como em todo o Brasil, é notória nos mais variados aspectos da cultura e do cotidiano, desde a economia, música, alimentação, religião, dança e na alegria do povo que o baiano herdou do negro.

Atualmente, apesar do racismo que ainda persiste, o afrodescendente vem minando fronteiras e já consegue ocupar cargos em alguns níveis dos poderes do Município e em algumas organizações políticas, intelectuais, artísticas, econômicas e religiosas. Sabe-se, no entanto, que o processo de inclusão ainda está muito longe de terminar.

Referências

ANDRADE, Maria José de Souza. **A mão de obra escrava em Salvador**: 1811-1888. São Paulo: Currupio; Brasília, D.F.: CNPq, 1988.

AUGEL, Moema Parente. **A visita de Maximiliano da Áustria a Ilhéus**. Salvador: Publicação da UFBA, 1981.

BARROS, Francisco Borges de. **Memória sobre o Município de Ilhéus**. Ilhéus: Editus, 2004.

CALMON, Pedro. **História do Brasil**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1959. v.1.

CAMPOS, João da Silva. **Crônica da Capitania de São Jorge dos Ilhéus**. Ilhéus: Editus, 2006.

CARRARA, Ângelo Alves. **Um lugar na História**: a capitania e comarca de Ilhéus antes do cacau. Ilhéus: Editus, 2007.

CASTRO, Epaminondas Berbert de. Discurso no cinquentenário da elevação de Ilhéus de vila a cidade. In: **Formação Econômica de Ilhéus**. Ilhéus: Prefeitura Municipal, 1981.

CHAUÍ, Marilena. **Cultura e democracia**. São Paulo: Cortez, 1989.

COSTA, Emília Viotti da. **Da senzala à colônia**. São Paulo: Brasiliense, 1989.

DIAS, Marcelo Henrique. **Um lugar na História**: a capitania e comarca de Ilhéus antes do cacau. Ilhéus: Editus, 2007.

FIAMENGUE, Elis Cristina; JOSÉ, Wagner Duarte; PEREIRA, Carlos José de Almeida. **A UESC em preto e branco**. Brasília, D. F.: MEC: SECAB, 2007.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande e senzala**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1958.

FREITAS, Antonio Fernando Guerreiro de. **Os donos dos frutos de ouro**. [1979?]. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais)- Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1979.

______. **Caminhos ao encontro do mundo**: a capitania, os frutos de ouro e a Princesa do Sul. Ilhéus, 1540-1940. Ilhéus: Editus, 2001.

LAVIGNE, Eusínio. **Cultura e regionalismo cacaueiro**. Rio de Janeiro: Cultura Brasileira, 1967.

MAHONY, Mary Ann. **Instrumentos necessários**: escravidão e posse de escravos no Sul da Bahia no século XIX 1822-1889. **Revista Afro-Ásia**, Salvador, n. 25, 26, p. 95-139, 2001. Anual.

MATTOSO, Kátia M. de Queirós. **Bahia século XIX**: uma província do império. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

______. **Da Revolução dos Alfaiates à riqueza dos baianos no século XIX**. Salvador: Currupio, 2004.

REIS, João José. **Rebelião escrava no Brasil**: a história do levante dos malê – 1835. São Paulo: Brasiliense, 1986.

______. **A morte é uma festa**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

RIBEIRO, André Luiz Rosa. **Família, poder e mito**: o município de São Jorge dos Ilhéus (1880-1912). Ilhéus: Editus, 2001.

RIBEIRO, Sabóia. **Rincões dos frutos de ouro**: contos regionais da Bahia. Ilhéus: Editus, 2005.

SALES, Fernando. **Memória de Ilhéus**. Em comemoração ao centenário de Ilhéus. São Paulo: GRD, 1981.

SCHWARTZ, SUART B. **Segredos internos**: engenhos e escravos na sociedade colonial – 1550-1835. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SILVA, Fernanda Amorim da. Cultivando a liberdade: alforrias em Ilhéus. In: CARRARA, Ângelo Alves. **Um lugar na História**: a capitania e comarca de Ilhéus antes do cacau. Ilhéus: Editus, 2007.

SILVA, Neila Oliveira da Silva. A elite local na vila de São Jorge dos Ilhéus, século XVIII. In: DIAS, Marcelo Henrique; CARRARA, Ângelo Alves (Org.). **Um lugar na História**: a capitania e comarca de Ilhéus antes do cacau. Ilhéus: Editus, 2007.

SILVEIRA, Renato da. Os selvagens e a massa: papel do racismo científico na montagem da hegemonia ocidental. **Revista Afro-Ásia**, Salvador, n. 23, p. 87-144, 2000. Anual.

SIMONSEN, Roberto C. **História econômica do Brasil, 1500-1820**. 4. ed. São Paulo: [s.n.], 1962.

TAPAJÓS, Vicente. **História do Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1969.

TAVARES, Luis Henrique Dias. **História da Bahia**, São Paulo: UNESP; Salvador: EDUFBA, 2001.

VERGER, Pierre. **Notícias da Bahia – 1850**. Salvador: Currupio, 1981.

VILA, Marco Antonio. **Canudos**: o povo da terra. São Paulo: Ática, 1977.

DO ENGENHO DE SANTANA AO ILÊ AXÉ IJEXÁ: O FINAL DO CONTEXTO DA ESCRAVIDÃO

Ruy do Carmo Póvoas

É notória, no Brasil, a aversão ideologizada institucional de tratar de assuntos históricos, tomando a história oral como fonte de verdade. Na Região Sul da Bahia não é diferente. Vale o que está escrito, documentado e nisso se presentifica nossa herança romana. Se bem que devam ser levados em consideração os avanços que os Cursos de História vêm conseguindo, há temas lacunares que a documentação escrita não preenche e em relação aos quais a história oral ainda não foi levada em consideração. Entre eles, os descendentes dos escravos do Engenho de Santana, que se situou em Ilhéus.

Acreditamos ter contribuído para uma rediscussão de parte desta história. Foi justamente por isso que partimos dos relatos preservados no Ilê Axé Ijexá, em Itabuna, fundado em 1975, pelos descendentes da escrava Inês, de nome nagô Mejigã, negra oriunda de Ilexá, sacerdotisa de Oxum. Seus descendentes ainda preservam vários relatos, que têm sido narrados de geração em geração. A importância desses relatos reside em eles se constituirem

parte da história mais ampla da Região Sul da Bahia. Foi justamente nesse território que alguns dos descendentes de Mejigã terminaram por fundar um terreiro de candomblé. Tomamos, então, um terreiro de candomblé como foco de resistência, sobretudo da preservação dos relatos orais de fatos que contam parte da história de Ilhéus.

No rastro da Lei 10.639/2003, complementada pela Lei 11.645/2008, demos ênfase à história dos afrodescendentes. Esse foi o grande foco direcionador desta coletânea. Daí, metodologicamente, a construção de *molduras*: uma, mais ampla, focalizando a escravidão no mundo; outra, com considerações sobre o Brasil escravocrata; outra mais, abordando a escravidão em Ilhéus; outra, a escravidão no Engenho de Santana; mais uma, focalizando o Ilê Axé Ijexá, e mais outra, rastreando a história de Mejigã através de relatos orais de suas bisnetas, todas elas já falecidas. Tais relatos, no entanto, ainda permanecem conservados na memória dos descendentes de Mejigã, no Ilê Axé Ijexá. Por sua vez, documentos cartoriais também foram pesquisados, no intento de estabelecer um diálogo entre as fontes orais e escritas.

De um lado, sabe-se, através das narrativas orais dos descendentes de Mejigã, que ela foi escrava no Engenho de Santana e, por isso mesmo, a escravidão foi o tema transversal que perpassou os enfoques elaborados nos textos componentes deste livro. Por outro lado, se o rastreamento documental não comprova sua existência, também não consegue negar tal fato de modo categórico.

É instigante compreender como o segmento social constituído pelo povo de santo, resistiu e ainda continua resistindo a toda sorte de exclusão e preconceito. Sabe-se

que o Estado legislou a exclusão e impediu a ascensão dos negros escravos e ex-escravos e isso foi mola propulsora para deixar os afrodescendentes, em sua maioria, à margem do acesso e consumo dos bens e serviços da nação. Então, a partir dos relatos sobre a vida de Mejigã, buscamos esclarecer como esses afrodescendentes resistiram e quais mecanismos dessa resistência foram postos em prática. Se eles foram submetidos a técnicas de invisibilidade, também souberam articular.

O mundo nos exige dinâmica e nos exige o novo, nem que seja só o mesmo que se altera. Por isso, nossa preocupação em refletir sobre o real. Ainda nos dias atuais, vemos um quadro em que o povo de santo é combatido sem tréguas por várias denominações religiosas, enquanto se preserva dentro dos muros dos terreiros verdadeiras preciosidades que, vindo à luz, melhor explicam a nossa gênese, formação e cultura. Permeiam o imaginário da Região Sul da Bahia elementos formadores de nossa identidade, rejeitados, negados, olvidados. Por isso mesmo, os textos que compõem este livro articulam uma tentativa de identificar esse imaginário, desvelando a sinuosidade de um movimento, no mínimo esquizofrênico, que tanto tem caracterizado a sociedade que criamos, baseada em autoritarismo, elitismo e exclusão.

Também por isso, buscamos dar voz ao excluído, para que ele mesmo narrasse sua própria história. E porque, entre nós, muitos dos documentos dessa história são orais, tivemos que narrar a história de Mejigã pela via da oralidade. Enquanto objetivamos dar conta de parte da história regional, também traçamos a trajetória de Mejigã e de seus descendentes até a fundação e o desenvolvimento do Ilê

Axé Ijexá. A partir deste livro, essa história também passa a ter feição escrita. Acreditamos ter contribuido para a redefinição do perfil cultural da Região Sul da Bahia, através de um espaço de terreiro, para revelar a face afrodescendente dessa Região. Pensamos, desse modo, que fornecemos elementos que propiciam a inserção de questões ligadas ao conhecimento afrodescendente no currículo de educação das séries básicas.

O ato de dar voz ao excluído, no entanto, requer contextualização. Por isso mesmo, neste livro, levantamos o cenário da escravidão a partir do enfoque especial dado ao Engenho de Santana, aonde Mejigã, a escrava que veio de Ilexá, iniciou uma trajetória que se configura numa forma de resistência para os seus descendentes.

Acreditamos que, na divulgação das histórias preservadas numa comunidade religiosa de matriz africana, o seu saber e o seu conhecimento haverão de contribuir para a integração de saberes e a quebra de preconceitos.

Vale, ainda, considerar que não se trata apenas de dar voz a quem foi silenciado. É necessário, principalmente, compreender esse silêncio, bem como o esquecimento em suas modalidades e significações. Daí a contextualização que esta coletânea também faz através de ensaios de vários historiadores. Isso, em certa medida, ajuda a entender melhor as regras e os jogos do silenciamento imposto às comunidades religiosas de matriz africana, pelas elites dominantes deste país.

ANEXOS

IMAGENS DE HERANÇA: RETORNO DO IJEXÁ À CASA DE MEJIGÃ, O ANTIGO ENGENHO DE SANTANA

Ruy do Carmo Póvoas
André Elvas Falcão Soares

O *egbé* do Ilê Axé Ijexá realizou uma viagem ao Rio de Engenho no dia 15 de novembro de 2011. A viagem teve como objetivo revisitar o sítio onde se localizava o Engenho de Santana, cujos restos já nem são visíveis.

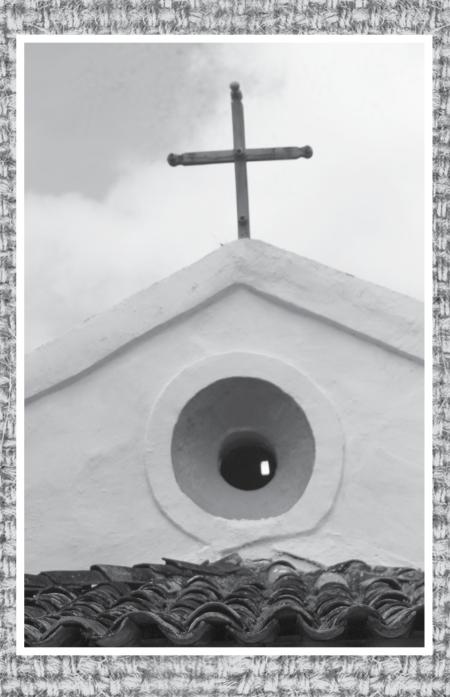
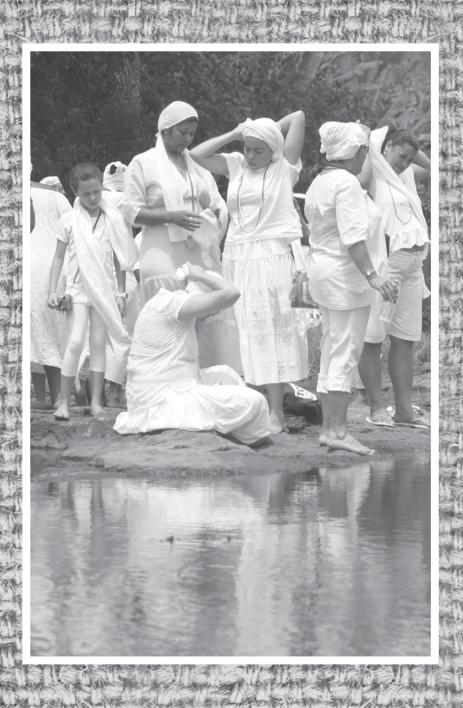
A depredação, o aterro, o domínio da vegetação, tudo isso apagou os restos que sobraram do referido engenho. Resiste ainda a capela de Senhora Santana, a segunda mais antiga do Brasil, erguida em 1548, pelos jesuítas. Tombada pelo IPHAN, a capela está entregue à sua própria sorte. Um morador da localidade, segundo ele mesmo, olha, isto é, toma conta do monumento por iniciativa própria.

Uma das mós do engenho é hoje utilizada por um bar, como suporte para churrasqueira. O resto de um dos tachos do engenho está exposto à curiosidade pública, mas sem explicação histórica alguma.

Na localidade do Rio de Engenho, ainda residem remanescentes de Mejigã, a exemplo de Domingos do Carmo, filho de Clemente do Carmo, consequentemente sobrinho de Jovanina e demais narradoras arroladas

neste livro. Domingos conta atualmente com 82 anos. Ele e o babalorixá Ajalá Deré, professor Ruy Póvoas, aproveitaram a ocasião para atualizar suas memórias e rever a história da família Carmo, surgida ali, no espaço do engenho, no século XIX.

A viagem se desenvolveu através de um roteiro pedagógico, marcado por momentos de exposições orais, rituais do povo ijexá, visita a diversos espaços do sítio. A visita à capela e às águas correntes do Rio Santana constituiu-se ocasião de verdadeira oportunidade de despertar as sensibilidades.

A seguir, imagens do evento, tomadas por André, falam por si.

AUTORES

ANDRÉ LUIZ ROSA RIBEIRO

Graduado e pós-graduado em História pela UESC. Mestrado e Doutorado em História pela UFBA. Presidente do Instituto Histórico e Geográfico de Ilhéus (IHGI), Coordenador do Centro de Documentação e Memória Regional (CEDOC-UESC), membro da Academia de Letras de Ilhéus. Tem publicado: *Ilhéus: tempo, espaço e cultura*; *Família, poder e mito* e *Memória e identidade: reformas urbanas e arquitetura cemiterial na Região Cacaueira*.

andre.5@bol.com.br

CARLOS ROBERTO ARLÉO BARBOSA

Natural de Jequié, 1939. Foi professor de várias escolas de Ilhéus e da Universidade Estadual de Santa Cruz, onde foi Titular de duas disciplinas: História da Educação e História Regional. Mestre em Educação, na linha de História e Cultura, pela UFBA. É especialista em História Contemporânea, História Regional e em Educação Brasileira. Autor de *Monarquismo e Educação*; *Nhoesembé* e *Notícia Histórica de Ilhéus,* já na quarta edição. Atualmente é Presidente da Academia de Letras de Ilhéus, Presidente da Assembleia Geral do Instituto

Histórico e Geográfico de Ilhéus e Diretor do Colégio Fênix/Objetivo.

cfenix@uol.com.br

FLÁVIO GONÇALVES DOS SANTOS

Doutor em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Professor Adjunto do Curso de História da Universidade Estadual de Santa Cruz. É membro do Grupo de Pesquisa Estudos do Atlântico e da Diáspora Africana. Linha: Atlântico e Diáspora Africana.

flagonc@yahoo.com.br

IVANEIDE ALMEIDA DA SILVA

Graduada em História pela Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC). Mestre em História pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Professora de História do Instituto Federal de Educação da Bahia, *Campus* Porto Seguro. Participou do projeto "Viagem ao Engenho de Santana", do Laboratório de Ensino de História e Geografia da UESC, o qual consistiu na produção de livro e vídeo didáticos (UESC, 2000). Área de pesquisa: História e Gênero e Ensino de História.

neidinha.almeida@ifba.edu.br

KÁTIA VINHÁTICO PONTES

Mestre em História pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Professora do Curso de História da Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC). É membro do

Grupo de Pesquisa Estudos do Atlântico e da Diáspora Africana. Linha: Cultura e Política no Mundo Atlântico.
kvpontes@ig.com.br

MARIA CONSUELO OLIVEIRA SANTOS

Licenciada em Letras e Filosofia (UESC), Mestrado em Educação (UESC/UFBA), Mestrado em Antropologia (Universidade Aberta de Barcelona). Integra o Grupo Salut i Antropologia, do Instituto Catalão de Antropologia. Pesquisadora do Kàwé, na Linha de Pesquisa "Religião, saúde e práticas sociais" e também do Núcleo de Estudos do Envelhecimento/UESC. Doutoranda em Antropologia Médica e Saúde Internacional da Universidade Rovira i Virgili, Tarragona, Espanha. Tese de doutoramento em construção: "O processo curativo em terreiro de candomblé do Sul da Bahia, Brasil".

consuelo.oliveira@gmail.com

MARIALDA JOVITA SILVEIRA

Professora da UESC/Departamento de Letras e Artes, onde atua nas áreas de Língua Portuguesa e Linguística Aplicada ao Ensino de Língua Portuguesa. Mestre em Educação (UESC/UFBA), possui diploma de Estudos Avançados em Linguística Aplicada e é doutoranda na mesma área pela Universidad de Alcalá de Henares, Madri, Espanha. Concentra suas pesquisas nas áreas de africanidade/linguagem/educação e, atualmente, desenvolve estudos sobre a linguagem do silêncio, a tradição oral e os gêneros discursivos e textuais em comunidades

de tradição religiosa afro-brasileira. Linha de Pesquisa: Linguagem e representações. Tem publicado *A educação pelo silêncio*, pela Editus, 2003.

marialdasilveira@yahoo.es

MARY ANN MAHONY

Professora Associada de História e Coordenadora de Estudos Latino-Americanos, da Central Connecticut State University, New Britain, Connecticut, USA. Constituem-se áreas de sua especialização a América Latina, História do Brasil, História Cultural e Social de Áreas Rurais. É Ph. D. em História pela Yale University, 1996. Ingressou na faculdade de CCSU em 2003. Antes da sua nomeação, lecionou na Universidade de Colúmbia (Carolina do Sul) e na Universidade de Notre Dame. Entre outras atividades, em 2003, ela recebeu uma bolsa Fullbright de Ensino e Pesquisa, para residência na Universidade Federal da Bahia, no Brasil. Os seus interesses de ensino incluem a história latino-americana, história do Brasil, história social e cultural e a história do mundo. No Brasil, seu interesse maior incide sobre a história e a política do Brasil rural. Ela está atualmente concluindo um manuscrito do livro, provisoriamente *intitulado Cor, classe e cacau: mobilidade social no Brasil – região agrária, 1850-1920*. Dentre suas publicações sobre o Brasil, destacam-se: *Um passado para justificar o presente*: memória coletiva, história e representação da dominação política na Região Cacaueira da Bahia. UESC, *Revista Especiaria*, 2008. [Edição em português, revista e ampliada, de "Um passado para fazer justiça ao presen-

te"] e *Instrumentos necessários*: escravidão e posse de escravos no sul da Bahia no século XIX, *Afro-Ásia,* n.º 25-26, (2001): 95-139.

mahonym@ccsu.edu

RUY DO CARMO PÓVOAS

Mestre em Letras Vernáculas (UFRJ), membro da Academia de Letras de Ilhéus, membro fundador da Academia de Letras de Itabuna. Escritor, poeta e ensaísta, com livros publicados. Desenvolve estudos sobre africanidades e sobre o candomblé, na Linha de Pesquisa *Religião, saúde e práticas sociais*. Fundador do Kàwé e seu atual coordenador. Tem vida acadêmica ativa, participando de encontros, seminários, mesas redondas, palestras, conferências. Entre sua produção, destacam-se os livros *Da porteira para fora: mundo de preto em terra de branco* (2007), e *A memória do feminino no candomblé: tecelagem e padronização do tecido social do povo de terreiro* (2010), ambos publicados pela Editus. É babalorixá do Ilê Axé Ijexá, em Itabuna, BA.

ajalah@uol.com.br

TERESINHA MARCIS

Graduação em Estudos Sociais com licenciatura plena em História pela Universidade Estadual de Santa Cruz e Mestrado em História pela Universidade Federal da Bahia. Foi professora da Rede Pública Estadual e professora visitante na UESC. Coordenou o projeto de produção de material didático do Laboratório de História e

Geografia da UESC com a publicação de documentário em vídeo e livro paradidático *Viagem ao Engenho de Santana* (2.000). É doutoranda em História Social pela UFBA (2008-2012). Área de pesquisa: História Indígena do Sul da Bahia.

tmarcis@gmail.com

Mejigã continua falando, através das narrativas de seus descendentes. Uma voz potente, que nasceu na nobreza de Ilexá, atravessou o Atlântico no bojo de um navio negreiro e foi obrigada a ser escrava em um engenho de cana-de-açúcar, em Ilhéus. Ela inicia um sistema de transmissão oral, secreto, circunscrito a seus descendentes. Tal saber diz de outro sistema de valores, de outro estar no mundo.

Ela conseguiu, de dentro do sistema oficial, sufocada pela escravidão, driblar a repressão dos católicos e fazer com que o paradigma nagô passasse a embasar o viver e o fazer de seus descendentes. Apesar de imersa numa sociedade profundamente preconceituosa, Mejigã desenvolveu uma estratégia suficientemente capaz de fazer os valores, por ela defendidos e ensinados, perpassarem as várias gerações de seus descendentes.

Pelos seus predicados, resistência e largueza de objetivos, Mejigã conseguiu que seus descendentes conservassem o saber que ela transmitiu. E foi além: sua família aprendeu com ela, a velha sacerdotisa, também a perpetuar uma compreensão e uma interpretação do universo e da vida para além do paradigma oriundo da Ibéria.

ISBN 978-7455-267-5
9 788574 552675